KARL REINHARDT

VERMÄCHTNIS DER ANTIKE

Photo: Fritz Griesshaber

KARL REINHARDT
1927

KARL REINHARDT

VERMÄCHTNIS DER ANTIKE

Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung

Herausgegeben von
Carl Becker

Unveränderter Nachdruck
der zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Reinhardt, Karl:
Vermächtnis der Antike : gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung / Karl Reinhardt. Hrsg. von Carl Becker. – Unveränd. Nachdr. d. 2., durchges. u. erw. Aufl. – Göttingen : Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989
ISBN 3-525-25719-8

Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage 1989

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960; 1966.
Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

INHALT

Personifikation und Allegorie 7
I. Personifikation. 1. Die Theorie (7). 2. Die nachepische Zeit (12). 3. Hesiod und Pindar (23). 4. Themis (26). 5. Übergang zum Hellenismus (32). – II. Allegorie (33).

Heraklits Lehre vom Feuer 41

Heraclitea 72

Κοπίδων ἀρχηγός 98

Empedokles, Orphiker und Physiker 101

Hekataios von Abdera und Demokrit 114

Herodots Persergeschichten. Östliches und Westliches im Übergang von Sage zu Geschichte 133
Das Problem der Persergeschichten (137). – Gyges (139). – Astyages und Harpagos (143). – Ursachen der Feindschaft zwischen Hellas und Asien (151). – Prexaspes (153). – Das Ende des Kambyses (156). – Vasallengeschichten (158). – Xerxes (164).

Gyges und sein Ring 175

Thukydides und Machiavelli 184

Platons Mythen 219
Zeitalter (219). – Gesellschaft (228). – Durchbruch (233). 1. Protagoras (233). 2. Gorgias (235). – Symposion (240). – Eschatologien der Mitte (252). 1. Phaidros (253). 2. Phaidon (261). 3. Staat (265). – Mythen des Alters (270). 1. Politikos (270). 2. Timaios (274). 3. Kritias (280). – Mythos und Idee (286).

Nietzsche und die Geschichte 296

Nietzsches Klage der Ariadne 310

Die klassische Philologie und das Klassische 334

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff 361

Gedenkworte für Ludwig Curtius 369

Gedenkworte für Gilbert Murray 373

Walter F. Otto 377

Akademisches aus zwei Epochen 380
1. Wie ich klassischer Philologe wurde (380). – 2. Nach 1933 (388).

Poseidonios über Ursprung und Entartung. Interpretation zweier kulturgeschichtlicher Fragmente 402
Einführung (402). — I. Moses als vorzeitlicher Gründer (403). — II. Der Ursprung der Musik (425). — III. Synkrisis (439).
Exkurse zu I: 1. Gründerlisten (441). 2. Ekphrasis und Geophysik des Toten Meeres (445). 3. Der Balsamhain von Jericho (454). — Exkurs zu III: Zur Gottesdefinition des Poseidonios (457).

Nachwort 461
Verzeichnis der früheren Erscheinungsorte 474
Wort- und Sachregister 475
Stellenregister 477

PERSONIFIKATION UND ALLEGORIE

Personifikation und Allegorie — das sieht nach einer begrifflichen Untersuchung aus. Und ganz ohne Begriffliches wird es nicht abgehen. Dennoch — möge man manches befürchten: beabsichtigt ist nicht ein Beitrag zur Kunstlehre und Ästhetik. Es soll darauf ankommen, gewisse, für die archaische Zeit des Griechentums bezeichnende Erscheinungen, die in Kult, Mythos, Dichtung und bildender Kunst in gleicher Weise hervortreten, zu überblicken und nach unseren Kräften zu begreifen.

Zur Klärung unserer Begriffe sei vorweg ein Blick in die Geschichte der Mythologie geworfen: Wissenschaftsgeschichte, um uns klarzuwerden, woher überhaupt denn unsere oft nur allzu geläufigen Begriffe kommen.

I. Personifikation

1. Die Theorie

Das Problem der Personifikation war jüngst noch eins der strittigsten der Religionsgeschichte und füllt in der Philologie, zumal der klassischen, wie Wilamowitz' »Glaube der Hellenen« zeigt, noch immer eins der wichtigsten Kapitel. Denn da von Natur der Mensch, so hatte man gefunden, als sprechendes zugleich ein personifizierendes Wesen sei, so habe er, dank dieser seiner Fähigkeit, auch seine Götter sich durch »Personifikation« geschaffen. Wie gelangt der Mensch zu seinem Gott? Die Antwort war: indem er zur Person gelangt, wo immer er auf eine »Wirkung« stößt; also dank einem urtümlich ihm eingepflanzten Analogieschluß.

Wenn nun aber schon der Sprache überhaupt eine gewisse Fähigkeit zur Personifikation von ihrer Wiege an mitgegeben schien, so zeigten sich als ganz besonders reich mit dieser Urmitgift begabt seit je die Dichter. Und so rückte denn der Ursprung des Polytheismus in die nächste Nachbarschaft der Poesie. Die Poesie wurde zum Zeugen für den Ursprung von Mythos und Religion. So wie's die Dichter heute noch machen, schloß man, machte es der Mensch der Urzeit.

Der wissenschaftliche Begründer dieser Vorstellung — ihr am Gesicht die Abstammung von der Romantik abzulesen fällt nicht schwer — ist der Begründer unserer wissenschaftlichen Mythologie, kein geringerer als Jacob Grimm. »Freieste Persönlichkeit«, so führt

er in dem Kapitel »Personifikationen« seiner *Deutschen Mythologie* aus, »steht den Göttern und Geistern zu, die plötzlich ihre Gestalt zeigen oder bergen, erscheinen und verschwinden können. Dem Menschen mangelt diese Gabe, der nur langsam nahen und sich entfernen kann und in seinem Leib, außer wenn Zauber dazwischen tritt, beharren muß; er ist darum im strengsten Sinne Person, seine Selbstheit wird in der alten Sprache durch den Ausdruck lîp hervorgehoben. Rede und offene Stirn unterscheidet ihn aber von den Tieren, welchen nur Stimme und προτομή, kein eigentliches πρόσωπον oder Antlitz gebührt... Poesie und Fabeln beginnen nun zu *personifizieren,* d. h. Göttern, Geistern und Menschen allein zukommende Persönlichkeit auf Tiere, Pflanzen, Sachen oder Zustände, denen die Sprache *genus* verleiht, zu erstrecken ... Was in Sprache und Sage tief verwachsen ist, kann der Mythologie niemals fremd geblieben sein, es muß auf ihrem Grund und Boden eigentümliche Nahrung gesogen haben, und jene grammatische, dichterische Allbelebung darf sogar in einer mythischen Prosopopöie ihren Ursprung suchen. Da alle einzelnen Götter und göttlichen Eigenschaften auf der Idee eines Elements, eines Gestirns, einer Naturerscheinung, einer Kraft und Tugend, einer Kunst und Fertigkeit, eines Heils oder Unheils beruhen, die sich als Gegenstände heiliger Anbetung geltend gemacht haben; so erlangen auch ihnen verwandte, an sich unpersönliche und abgezogene Vorstellungen auf Vergötterung Anspruch . . . Man könnte sagen, die Götter des Heidentums seien überhaupt hervorgegangen aus den verschiedenen Personifikationen, die der Sinnesart und Entwicklung jedes Volks zunächst gelegen haben; nur daß den einzelnen Gestalten durch Vereinigung mehrerer Eigenschaften und lang fortgetragene Überlieferung höheres Ansehen bereitet werden mußte« (Bd. 2, 4. Aufl. bes. v. E. H. Meyer, 733 f.).

Von Jacob Grimm vor allem hat der Begründer der Bonner religionswissenschaftlichen Schule, Hermann Usener, Lehre und Begriff in seine »Götternamen« (1896) übernommen, allerdings zu überraschender Bedeutung fortentwickelt. Doch bevor wir weiterschreiten — woher kommt Begriff und Lehre Jacob Grimms? Der ihm unterlaufende antike Terminus »Prosopopöie«, wovon »Personifikation« die unantike, humanistische Übersetzung ist, läßt keinen Zweifel. Prosopopöie bedeutet in der rhetorischen Theorie des Altertums das Reden aus dem Mund einer fiktiven Person, der Vaterstadt, oder der Vorfahren, oder sie findet statt, wenn einem »Ding« (πρᾶγμα) oder »Zustand« (πάθος) ein »Prosopon«, d. h. eine »Person« oder Maske »aufgesetzt« wird, wie z. B. der »Unwissenheit«, Agnoia, oder dem »Beweis«, Elenchos, in den Prologen Menandrischer Komödien. *»Personarum ficta introductio«* sagt dafür der Römer (z. B. Cicero). Das Zeitalter des Hellenismus hat Wort und Begriff geschaffen. Doch auch schon die attische Bühne des vierten Jahrhunderts, auch schon ihr Vorbild und Vorläufer Euripides, kennt »Prosopopöien« solcher Art. Die Lyssa, »Raserei«, die er in seinem Herakles auftreten läßt, ist kaum davon verschieden. Eine Lyssa auf der Bühne gab es zwar auch schon bei Aischylos in seiner bis auf ein Zitat verlorenen Tragödie »Xantriai«, aber dort trieb sie als göttliche Macht den Bakchenchor an, über Pentheus herzufallen (so vermutlich): ein bakchischer Dämon also, der zum Treiben und Wesen der Bakchen so unmittelbar gehörte, wie der Schatten Klytaimestras zu dem Chore der Eumeniden, die er aus dem Schlaf aufruft, den Muttermörder zu verfolgen — Göttin also und noch nicht »personifiziertes« Menschen-Pathos, wie die Lyssa des Euripides, die sich erklärend spricht: »Der Mensch, in den ich eingehe, sei's wer es sei, tut dies und das . . .« Und Personifikationen, mit den Zügen alles dessen ausgestattet, was sie als Begriff ausdrücken, sind die beiden Frauen, die dem Herakles am Scheideweg erscheinen, Tugend und Laster, in der bekannten Fabel — man pflegt sie auch eine »Allegorie« zu nennen — des Sophisten Prodikos in Xenophons Memorabilien.

Doch eins war der späteren Praxis wie der späteren Theorie entschwunden: daß die Personifikationen des Theaters und der Fabel ursprünglich und eigentlich doch G ö t t e r waren! Daß der Personifikation der Bühne der Gott selbst unter der Maske vorausging; daß allein als Götter all dergleichen zur Person geworden und nicht umgekehrt erst als Person zu Göttern. Hätte man nicht besser getan, dieses Zusammenhanges sich bewußt, anstatt von einer Personifikation von vornherein von einer »Deifikation« zu reden? Wort und Begriff der Prosopopöie, gleich Personifikation, ist die Erfindung einer Zeit, die den Zusammenhang mit Sinn und Ursprung dessen, was es zu erklären galt, verloren hatte. Man sah in den Göttern des Theaters statt der Götter nur noch deren Masken, πρόσωπα, »Personen«.

Blicken wir von hier zurück auf Useners »Götternamen«, so erscheint ihr Grundgedanke erst recht in ein zweifelhaftes Licht getaucht. Wohl wachsen da Erkenntnisse, allein sie sind versperrt, verwirrt, verdunkelt durch den trügerischen Anschein einer Klarheit, einen seltsam zeitverhafteten Rationalismus. Das Problem des Ursprungs von Mythos und Religion wird hier zur Frage nach der religiösen, doch das heißt für Usener: sprachlichen Begriffsbildung, und diese wiederum geht über in die Frage nach dem Ursprung dessen, was auch Usener wieder, wie Grimm und bereits die Alten, unter

einer Personifikation sich vorstellt. Anfangs hätte es, nach Usener, nur Götter des Augenblicks gegeben (S. 280): »In voller Unmittelbarkeit wird die einzelne Erscheinung vergöttlicht, ohne daß ein auch noch so begrenzter Gattungsbegriff irgendwie hereinspielte: das eine Ding, das du vor dir siehst, das selbst und nichts weiter ist der Gott.« Aus den Augenblicksgöttern seien die »Sondergötter«, zwar dauernd gedacht, doch in getrennter göttlicher Funktion hervorgegangen, Spezialisten gleichsam zu Spezialverrichtungen, »begrifflich durchsichtige«, »gewissermaßen unpersönliche Götter«, darum auch noch nicht mit Eigennamen, wie sie der Person zukommen, sondern mit »durchsichtigen Appellativen« angerufen und benannt[1]. Und schließlich hätten aus der Masse gleichartiger Sondergötter persönliche Götter sich zu höherer Machtstellung emporgehoben, woraufhin die Sondergötter, bald zu schwach und ohnmächtig, um der Anziehungskraft, welche voll ausgebildete und anerkannte Götter verwandten Begriffs ausübten, zu widerstehen, in die Gefolgschaft des persönlichen Gottes getreten seien. Useners Schema gleicht also dem Schema einer künstlich in ihre vermeintlich sukzessiven Vorgänge zerlegten Personifikation. Die Einzelwahrnehmungen reihen sich zu Eigenschaften, diese werden, indem sie sich häufen und verdichten, zur Person.

Von Useners noch seltsameren Folgerungen, wie daß die »Abstracta«, männliche wie weibliche, z. B. Phobos, Nike, ihrer Bildung nach ursprünglich einmal Sondergötter gewesen seien, um bereits in vorgeschichtlicher Zeit zu sogenannten Abstrakten zu verblassen, sei hier abgesehen[2]. Doch Usener gegen Grimm — welche Verengung!

[1] S. 303. — Seltsamerweise hat Usener die Beschränkung und Ausdehnung des Göttlichen nur in der Kategorie der Zeit, nicht auch des Raumes bedacht; im Blitzschlag sieht er nur das »Jetzt«, nicht auch das »Hier«. Er hätte ebenso auch räumlich die Götter klassifizieren können. Die Willkür wäre dabei noch deutlicher geworden.

An der Fülle des ethnologischen Vergleichsmaterials hat Usener seine These niemals durchzuprüfen unternommen. Er hat sich beschränkt auf Griechen, Römer und Litauer. Wenn auch seinen »Sondergöttern« allerhand Erscheinungen der »Primitiven« zugerechnet werden können, so würde er doch, bei der Einseitigkeit seines Systems, bei einem weiteren Vergleich sehr bald auf allergrößte Schwierigkeiten gestoßen sein. — In modifizierter Form finden sich einzelne Gedanken Useners eingegliedert in E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen 2. Teil, Das mythische Denken (1925), S. 247 f. und 253 f.

[2] Vgl. die Anm. zu S. 12. — Useners »Götternamen« werden ergänzt durch seinen Aufsatz »Keraunos«, Rh. Mus. 60, 1905, = Kl. Schr. 4, S. 471 ff., zumal S. 496. Hier auch S. 483 die bedenkliche Theorie, daß »die Ausgestaltung der personifizierten Abstraktion zu persönlicher, plastischer Gottesgestalt« sich »in dem Maße leichter und vollständiger vollziehe, als der Gottesname durch lautliche Veränderung oder durch Absterben der Wortwurzel undurchsichtig, also zu einem Eigennamen geworden ist«.

Usener selbst bekennt sich (Götternamen S. 273) in seiner Fragestellung als abhängig von F. G. Welcker. Aber diese Abhängigkeit betrifft nicht seine Lehre von den Personifikationen. Schlägt man das Kapitel »Personifikation« in Welckers »griechischer Götterlehre« (1857 I S. 72) auf, so findet man, daß Welcker noch mehr als selbst Grimm vom Glauben an die dichterische Phantasie herkommt. Personifikationen sind ihm »Phantasiebilder«, wie die Schauspielerei der Kinder: »Die Personifizierung besonders auch im Daemonischen ist das Puppenspiel der Vorwelt.« u.a.m.

Bei Grimm gibt es doch noch Tier, Baum, Ding, Welt und Bezug der Dinge; bei Usener nur noch künstliche Spaltung und nachträgliche Zusammensetzung. Die Grundfrage allerdings ist bei beiden die gleiche: wie entsteht ein Gott? und ebenso lautet die Antwort: durch »Personifikation«. Nur daß sich Usener nicht mehr des Zusammenhanges mit der antiken Theorie bewußt scheint. Wäre es nicht an der Zeit, die Frage umgekehrt zu stellen — statt zu fragen: wie entsteht ein Gott, zu fragen: wie entstehen aus Göttern »Personifikationen«? Das heißt: nicht im einzelnen, als ob nun wieder aus Personifikationen alte Götter werden sollten, sondern ihrer Gattung, ihrer Art nach.

Um von Fabel und Märchen einmal abzusehen, die zwischen Tier, Mensch, Ding, Gestirn, Göttlichem und Ungöttlichem überhaupt nicht unterscheiden — so gibt es im Griechischen nicht eine einzige »Personifikation«, die nicht nachweislich nach dem Vorbilde der Götter gebildet, ausgestattet und benannt wäre, sei's als Trabant oder Gefolgsmann, sei's als Vorfahr oder Abkömmling, oder als Feind und Widerpart oder wie immer, gleichviel ob mit oder ohne Kult und kraft welcher, sei's dichterischen, sei's spekulativen Analogie. Auch für die Beispiele des deutschen Mittelalters, die Grimm mit den griechischen und römischen verglichen hatte, dürfte sich herausstellen, daß sie, wenn nicht im einzelnen, so doch als Gattung überwiegend humanistisches Erbe sind, also auf Umwegen zuletzt sich gleichfalls herleiten von Göttern der Antike.

Doch mit der Erkenntnis, daß die Personifikationen von den Göttern stammen, und nicht umgekehrt die Götter von den Personifikationen, haben, wie uns scheinen will, die Personifikationen an Bedeutung, jedenfalls geschichtlicher, eher noch gewonnen als verloren. Welcher Geist erschuf hier neue Götter nach dem Vorbilde der alten? Und wie konnte hier einmal das wirklich und im Wortsinn göttlich werden, was in späteren Zeiten, mit spärlichen Ausnahmen, als

»Allegorie«, Manier, Literatur und Ausdrucksform der Poesie hat wirken können? Sobald diese Frage auftaucht, fängt das Phänomen der Personifikationen an, in einen weiteren geschichtlichen Zusammenhang zu rücken[3].

2. *Die nachepische Zeit*

Was man gemeinhin die archaische Zeit nennt — jene Spanne, die begrenzt wird von Homer nach oben, von Euripides und der Sophistik ungefähr nach unten —, gern bezeichnet als die Zeit der griechischen Polis-Kultur, zugleich die Blütezeit der Lyrik wie der vor-

[3] Im Folgenden ist allenthalben Deubners reicher Artikel »Personifikationen« in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie mit Dank benutzt. Ich halte mich absichtlich an die von ihm gewählten Beispiele und darf für alles andere auf ihn verweisen. Deubner ist im Theoretischen — sein Artikel erschien 1903 — noch abhängig von Usener, aber Vorlage und Anordnung des reichen Materials hat seinen davon unabhängigen Wert.

Seit kurzem kommt dazu noch der Artikel »Personifikationen« in Pauly-Wissowàs Real-Encyclopädie (von F. Stößl), der seiner Aufgabe gemäß einen Überblick über den Stand der Frage gibt (1937).

Useners Hypothese über die »Abstracta« hat in neuerer Zeit Paul Kretschmer noch einmal zu stützen gesucht: Glotta 13, 1924, S. 101 ff. Seine Formel für Eros, Phobos, Nemesis usw. lautet: »Nicht Personifizierung von Abstrakten, sondern Abstraktifizierung von Daemonen« (S. 106); religionsgeschichtlich wie sprachlich gesehen, gehören, nach Kretschmer, diese Bildungen in die Periode jenes »prädeistischen Daemonismus oder Animismus«, der die ganze Welt von Geistern, Daemonen, Naturkräften erfüllt sah. Unberücksichtigt bleibt bei Kretschmers Erklärung, daß ihrer Bedeutung nach die Fülle dieser »abstrakten« Bildungen nicht auf uralte Zeit, sondern auf die Früh- und Blütezeit der »Polis« hinweist. Wenn z. B. »Dikaiosyne«, um des Ζεὺς Δικαιόσυνος willen, als das Femininum eines Adjektivums, folglich als ein ursprünglich »daemonisches Wesen« gedeutet wird, das zum Abstractum hinterher erst sich entwickelt, sich »abstraktifiziert« hätte, so bleibt dabei so ziemlich alles, was wir von Staat, Religion und Dichtung wissen, unbeachtet; σωφροσύνη, εὐφροσύνη, und was sie als Ideale vorstellen, von welcher Zeit ab sie verherrlicht werden, darf uns nicht beirren.

Nur kurz geht auf die Personifikationen ein neuerdings M. P. Nilsson, A History of Greek Religion (Oxford 1925), S. 172: »Personification is not an abstraction belonging to a late and far advanced period, as is often said; it is the bastard descendant of ›power‹ and the god. In its train followed allegory, and of this too there are elaborate examples in Homer. In regard to religious problems, he left a rich and fatal inheritance to later ages, both positively and negatively.«

sokratischen Philosophie —: man könnte sie nicht schlechter auch die Zeit der wahren, echten, großen Personifikationen nennen. Was an Großem sie bewegt, was an Erhabenem sie ergreift, am liebsten läßt sie's eingehen in jene von ihr geschaffenen neuen göttlichen Gebilde. Die Zeit denkt zugleich in einer neuen Fülle ewiger Ordnungen und fühlt zugleich in einer neuen Fülle göttlicher Praesenzen. Die Vollendung der Vergeistigung in Religion und Mythos ist ihr Werk, nachdem die Zeit Homers den Göttern die gerundete Persönlichkeit und Helle der Gestalt gegeben.

Zugleich aber beginnt die neue Zeit mit einer neuen Re-daemonisierung der Olympier. Ältere, tiefere Schichten, aus denen und über die sich der homerische Olymp erhoben hatte, treten mehr und mehr wieder ans Licht. Dies ist nun zwar ein Vorgang, mit dem sich die Religionsgeschichte sehr viel weniger beschäftigt hat als mit dem umgekehrten, dem Vorgang der Ent-daemonisierung und Homerisierung althellenischer und vorhellenischer Gottheiten. Das Unhomerische in Mythen und in Kulten, besonders im griechischen Mutterland, aufzuzeigen, vorhomerische Schichten in lokalen Traditionen auszugraben, zwischen homerischer und eigentlicher Religion zu scheiden, unter den Olympiern alte Tiergötter und Vegetationsgeister hervorzuziehen, war eine Zeitlang so sehr zur Hauptaufgabe geworden, daß der Blick fast ungern sich in die entgegengesetzte Richtung umbequemte. Welche Fülle auch des Unhomerischen, wenn nicht gar Ungriechischen schien nicht der Boden und die Tradition des Mutterlandes zu spenden! Welcher Reichtum nicht in den Kapiteln über Vorhellenisches und Althellenisches in Wilamowitz' »Glaube der Hellenen«! Aber man verlor dabei fast aus dem Bewußtsein, daß es sich bei alledem im Grunde ja doch nur um abweichende Eintragungen gleichsam in denselben Grundtext handelt. Erst der Text, die Regel ermöglicht die Abweichung, die Regel aber ist, dies Wort in weiterem Sinne gebraucht, »homerisch«.

Ein Beispiel. Im Homerischen Demeterhymnus findet sich eine lokale Legende — die Einkehr der Göttin bei dem eleusinischen König Keleos und die Stiftung der eleusinischen Mysterien — in einen »olympischen« Mythos wie in eine Rahmenhandlung eingelassen. Olympisch, das soll heißen, daß die Welt darin homerisch ist, die Göttergesellschaft die der Ilias, Zeus der Bruder des Hades, Hermes der Bote der Götter, der Okeanos der mythische Strom am Rande der Erde, an seinem Ufer ein mythisches Nysion Pedion usw. Das Ortseigentümliche, ursprünglich Unhomerische, wenn auch bereits seinerseits homerisiert, der Mischtrank, die Späße der Baubo, könnten nicht auf diese Art erzählt werden, ermangelten des Raums, ständen an keinem Ort, legte nicht das Olympische weltbildend sich

darum herum. Eher könnte das Olympische für sich bestehen, und das Örtliche könnte wechseln, und hat auch gewechselt. Aber daß das eine nicht ohne das andere ist, daß das Olympische das Örtlich-Kultische umfängt, macht erst die Form des Hymnus aus.

Ein anderes Beispiel. Was alles scheint nicht daraus zu folgen, daß in dem arkadischen Thelpusa der alte Erdgott Poseidon in Roßgestalt mit der göttlichen Stute Demeter Erinys, der »Gatte der Erde« mit der »Erdmutter«, sein Beilager gehalten[4]? Oder daß im nahen Phigalia das Kultbild der Demeter Melaina einen Roßkopf trug? Hat sich da Vorhomerisches zum Greifen nicht erhalten? Lehrt das nicht, wie anders echte Religion aussah als die Homers? Doch sieht man näher zu, so findet man, daß selbst in diesen Raritäten des entlegenen Arkadien, wahren Leckerbissen für das antiquarische Interesse hellenistischer Lokalschriftsteller, sich das Unhomerische gar nicht erst hätte erhalten können ohne das »Homerische«. Da Demeter die Welt durchwandert, ihre Tochter suchend, so erzählt die thelpusische Kultlegende (Pausanias VIII 25), kommt sie nach Thelpusa, und Poseidon stellt ihr nach. Um sich zu verbergen, verwandelt sie sich in eine Stute und mischt sich unter die weidenden Rosse des Königs Onkios. Aber da bespringt Poseidon sie, in einen Hengst verwandelt, und zeugt mit ihr den Hengst Areion, dazu aber

[4] »Posis« in der Bedeutung »Gatte«, »Eheherr« will zum Wesen Poseidons nicht recht passen. Zeus ist ohne Ehe undenkbar, mag er mit noch so vielen Heroinen Ahnherren menschlicher Geschlechter zeugen. Wie könnte er auch der Schutzpatron der Könige, der Hüter der Verträge, des Gastrechts, der »themistes«, wie könnte er der ἕρκειος, der ὁμόγνιος usw. sein, wenn er zuerst nicht, als oberster Himmelsherr, zugleich Gemahl und Eheherr wäre? Ehe aber gibt es nur zu zweien. Man kann Mutter oder Tochter sein, ohne daß auf den Vater viel ankäme, aber nicht Gatte ohne die Gattin. Und in einer Ehe leben einzig Zeus und Hera. Sonst gibt es nur Beilager, Begattung, Raub, Entführung . . . Poseidon zumal ist nur Begatter. (Amphitrite ist ihm erst nachträglich als dem Herrn des Meeres beigegeben, nach dem Muster der Hera.) Soll er zum Begatter auch erst abgesunken sein, als ihn sein jüngerer Rivale, der Wettermacher — nach Wilamowitz —, der erst nur auf den Berggipfeln gesessen hätte, auch aus seiner familienrechtlichen Stellung drängte? Zudem ein so großer Gott, der nach seiner Gemahlin hieße? Die Bildung wäre höchst bedeutsam — wenn die andere Möglichkeit, ›ποτι-‹ als »Herr der Erde« zu verstehen, nicht anders als γαιήοχος, sich nicht daneben böte. Vgl. dazu die indische Klasse der Götternamen, die mit pati = ποτι zusammengesetzt wird: »Herr der Nachkommenschaft« (prajāpati), »Herr des Feldes«, »Herr der Stätte«, »Herr des Denkens« (Cassirer, Kl. S. 257; Oldenberg, Religion des Veda[2] S. 60 f.), und griechische Bildungen wie πότνια θήρων, »Potniai«, »Koiranos« als Name des alten Delphingottes u. a. m.

auch noch eine Tochter, deren Name als Kultgeheimnis verschwiegen wird. Demeter zürnt und wird zur Demeter Erinys; sie badet im Ladon und wird zur Demeter Lusia. Auch Legenden müssen ihre Pointen haben, sonst lassen sie sich nicht erzählen. Wäre diese Demeter nicht zugleich die »homerische«, nicht die des eleusinischen Hymnus, und wäre Poseidon nicht der uns bekannte, und wären beide nicht Olympier und dem Tierwesen so fremd, so wäre die Verwandlung keine Verwandlung, die List keine List, und die Überlistung der List keine Überlistung. Die Verwandlung der Verfolgten ist wie die der Thetis, der Leda, der Nemesis usw. Wie doch geradezu »olympisch« nimmt sich dies Tierwesen aus, wenn man vom Tierwesen altindischer oder ägyptischer Göttergebilde herkommt! Dazu kommt, daß die Geschichte ihrer Gattung nach ein Aition ist, daß sie, wie alles dieser Art, die Stiftung eines Kults durch einen Gott erzählt. Zugleich erklärt sie, weshalb Demeter hier in so abweichender Gestalt verehrt wird. Eben darum ist hier die »homerische« Umrahmung, ist die Suche nach der Tochter unentbehrlich. Wie sollte auch sonst Demeter nach Thelpusa kommen? Doch auch wie sie zur Erinys wird, erklärt sich aus der Abweichung: in Thelpusa zürnt sie aus anderer Ursache als anderen Orts . . . Der »Zorn« der Göttin wird also vorausgesetzt. So wird hier die homerische Demeter zur Thelpusischen, so heißt Poseidon hier der »Hippios«. Das Homerische ist hier nicht etwa eine Schicht, die sich abheben ließe; ohne das Homerische — was bliebe übrig? Daß ein göttlicher Hengst eine göttliche Stute bespringt? Aber das ist so nackt und bloß, weder ein Aition noch ein Mythos, ist nur eine mythologische Notiz. Auch die Kultbilder, die Pausanias sah, zeigen die Göttinnen in ihrer klassischen Gestalt: die Demeter Erinys mit Fackel und Cista, die Lusia, das kleinere, vielleicht ältere Kultbild, so gebildet, daß man sie auch hat für eine Themis halten können; beide aus Holz, aus Marmor angestückt Gesicht, Hände und Füße, also ausgeführt in der durch neue Funde bekannten Technik archaischer »Akrolithe«.

Enger noch schließt sich die Legende von Phigalia an den homerischen Hymnus an, Pausanias erzählt sie uns nur als die Legende von Phigalia, doch ist sie, wie der Vergleich ergibt, zugleich auch die Legende des Despoina-Heiligtums bei Megalopolis, wo auch Poseidon Hippios seinen Hain hatte. Sie lautet: Nachdem wieder Poseidon Demeter in Roßgestalt überrascht hat, wird sie zur Melaina — aus Trauer über den Raub der Tochter zieht sie ein schwarzes Gewand an und verbirgt sich in der Phigalischen Höhle[5]; sie verbirgt

[5] Paus. VIII 42,1. Beschreibung der Höhle mit ihrem christlichen Kult und Heiligenbildern in ihrem heutigen Zustand bei J. G. Frazer, Pausanias' description of Greece IV (1913) S. 406.

sich nicht anders als wie sie im Hymnus »unerkannt«, »fern vom Olymp« durch Länder und Städte irrt. Der sie ausfindig macht und dem ratlosen Zeus entdeckt, ist hier der Pan vom Gipfel des Berges Elaion — das heißt: der Ortskult rückt in die Legende ein. Im Hymnus offenbart sie sich selbst, indem sie das Haus des Keleos bestraft. Sie zu versöhnen, schickt Zeus hier nicht, wie im Hymnus, den gewohnten Boten Hermes zu ihr, sondern nichts Geringeres als die Moiren: darum also stehen, so hat man offenbar erklärt — Pausanias übergeht das oder hat diesen Zusammenhang nicht mehr erkannt —, am Eingange des Despoina-Heiligtums von Megalopolis die Moiren abgebildet mit Zeus Moiragetes. Da der Kult der Despoina nichts von Arion wußte, will man wiederum in Phigalia, wie Pausanias feststellt, nur von der Geburt der Despoina, nichts von Arion wissen. Also müssen wohl die beiden Heiligtümer ihre Kultlegenden miteinander ausgetauscht und ausgeglichen haben. Das Orakel des fünften Jahrhunderts, das Pausanias anführt, nennt die Demeter von Phigalia noch die »Roßgebärerin« (ἱπολεχής), bewahrt also noch eine ältere Überlieferung. Gleichviel: wo läge nicht Homer oder die Götterwelt Homers dem Legendarischen, Ortseigentümlichen, zugrunde? Sieht man ab von der Hereinnahme der örtlichen Beziehungen, so bleibt von all den »arkadischen« Legenden als Ursprüngliches, Uraltes, »Vorhomerisches« nur zweierlei: Roßgeburt und Verwandlungszauber.

Aber dafür kommt in der gelehrten Überlieferung über Phigalia wenigstens doch etwas Unhomerisches ans Licht: das uns glücklich beschriebene roßköpfige Holzbild[6]. Die Beschreibung stammt aus delphischer, erstaunlich alter Tradition. Zur Zeit der Perserkriege hatte kein Geringerer als Onatas das alte aus Holz geschnitzte Bild durch eins aus Erz ersetzt, das von sich reden machte, da Pausanias es zu seiner lebhaften Enttäuschung nicht mehr vorfand[7]. Das er-

[6] Zug tierköpfiger, tanzender und musizierender Wesen, darunter auch Pferds- und Eselsköpfiges, auf dem Mantel des Kolossalbildes der Despoina vom 2. Jahrh. bei Megalopolis: s. Frazer, Paus. Descr. IV S. 377; pferds- oder eselsköpfige Daemonen auf mykenischen Steinen usw.: ebenda S. 407. Vgl. auch P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Religion, Lund 1927 S. 434 (zur Demeter Melaina).

[7] Alte Zeichnungen und Träume sollen ermöglicht haben, das neue dem alten nachzubilden. Die Berufung auf Träume ist gut legendär: auch bei der Auffindung des Monoliths, aus dem die Kultbilder der Despoina und Demeter im Heiligtum der Despoina gemacht sein sollen, müssen Träume mitgeholfen haben; Pausanias VIII 37,3. Wilamowitz hält auch die »Träume« für einen Beweis dafür, daß die Geschichte vom Kultbild der Melaina die Erfindung eines Schwindlers wäre. Siehe Anm. 9 zu S. 17.

setzte Bild war bereits vor langer Zeit verbrannt, der Kult vergessen, als die delphische Priesterschaft seine Erneuerung befahl. So ist uns wie ein Kommentar zum Text des delphischen Orakels die Beschreibung des alten erhalten: Ein weibliches Sitzbild, die Göttin in langem, bis auf die Füße geschlossenem Chiton, mit Pferdskopf und Mähne; am Kopf sitzen Schlangen an und anderes Getier; die eine Hand hält einen Delphin, die andere eine Taube. Also Potenzierung wie bei der ephesischen Artemis oder wie bei dem alten dreiäugigen Zeus-Xoanon auf der Larisa bei Argos, oder wie bei der Paphischen, mann-weiblichen Aphrodite oder wie bei dem vorgriechischen Typ der Potnia Theron: etwas wie ein tiermenschliches Pandaemonium. Taube und Delphin, erinnernd an die Attribute eben jenes Typs, von dem ein Elfenbeinrelief aus Ephesos (7. Jahrh.), die Potnia Theron zwischen Himmel (Sterne), Luft (Vögel) und Wasser (Fische) darstellend, ein Beispiel ist, mochten Gewalt bedeuten über Luft und Meer[8]. Aber war das noch eine Demeter? Wenn ja, dann hatte sie mit Saat und Ernte, Ordnungen des Jahres und des Menschendaseins, nichts zu schaffen; dann war sie auch keine Mutter, die um ihre Tochter trauerte, die den Olymp verließ, die trauernd über die Erde irrte, keine Grollende, die zur Versöhnten wurde, keine Zürnende aus mütterlicher Liebe — ein Gebild aus einer fremden Welt. Zur Demeter muß sie erst nachträglich, doch immerhin längst vor Onatas' Zeit geworden sein — das bezeugt das delphische Orakel. Was man sich vor dieser Zeit von ihr erzählt hat? Durch die alten Kultlegenden, mögen sie auch die Erinnerung an die Roßgestalt bewahrt haben, dringt man doch nimmermehr ins Vorhomerische hinüber. Das »Homerische« ist aber hier wie allenthalben nicht nur Dichterphantasie, es breitet sich als etwas schlechthin Überlegenes über Älteres aus: als eine neue Religion. Jetzt wird aus Groll und Segen, Haß und Liebe, Angst und Jubel eine Folge, ein sinnvolles Zueinander, Dissonanz und Harmonie und Ordnung und Gesetz, denn jetzt erst gibt es den Olymp, die Erde und das Totenreich, und Zeus ist der Geraubten Vater und des Räubers Bruder, jetzt erst gibt es Schürzungen und Lösungen, und alles einfach, groß und ohne Spuk — die Welt Homers[9].

[8] Anders die Deutung Mannhardts, angef. bei Frazer S. 408: der Fisch wiese auf Poseidon den Gatten, die Taube, als Vogel der Aphrodite, auf Poseidons Liebe. Aber dann hätten wir es wirklich nur mit einer Allegorie zu tun.

[9] Wilamowitz hat in »Glaube der Hellenen« I Beil. 7 die Tradition über das Kultbild in der Höhle von Phigalia als die Flunkerei eines sensationssüchtigen periegetischen Autors zu entlarven gesucht: »Daß jemand sich die Mühe machen würde, seine Statue des Onatas aufzusuchen, die in einem

Unmittelbare Nähe des Göttlichen, sein überwältigendes Hier und Jetzt, läßt es mehr in der Unfaßlichkeit seines Machtcharakters empfinden; Persönlichkeit und Klarheit der Gestalt beruht auf Distanzierung. Die olympische Götterwelt, kaum daß sie sich über das

---

arkadischen Winkel stehen sollte, erwartete er nicht, und wenn einer auf den Leim ging, konnte er sich ins Fäustchen lachen.« Seltsam dann nur, daß von den beiden Sehenswürdigkeiten bei Phigalia der 40 Stadien entfernte Tempel von Bassä so gewissenhaft erklärt wird, dagegen sein Gegenstück, die 30 Stadien entfernte Grotte, zu solchen Schwindeleien Gelegenheit bot. Ferner: wozu das ganze Drum und Dran der Grotte überhaupt, wenn nicht um eines Bildwerkes willen? Wozu die erklärenden Geschichten ohne das Erklärte? Das Drum und Dran aber, zum mindesten den Text des delphischen Orakels, wagt selbst Wilamowitz nicht als Lüge seinem Schwindler anzukreiden. Durch das Orakel wird der Kult einer roßgebärenden Deo (ἱπολεχοῦς Δηοῦς) in der Höhle bezeugt. Wenn das Orakel am Ende »Spenden der ganzen Gemeinde« und »Schmuck des Innern durch göttliche Ehrungen« (θείαις τιμαῖς) verlangt, so wird damit wohl unzweideutig auf ein Kultbild hingewiesen. Worin sollte auch der Schmuck des Innern sonst bestehen? Zu Pausanias' Zeit gab es nur noch einen Altar vor der Höhle, im Innern nichts mehr, das Erzbild war, auf welche Weise auch immer, verschwunden. Ferner wird von dem Brande des Holzbildes als von einem berühmten Ereignis in der Geschichte der arkadischen Könige erzählt (Paus. VIII 5,8). Sollte auch dafür der periegetische Scherzvogel verantwortlich sein? Gab es aber ein altes Bildwerk, so muß irgendetwas auch darüber erzählt worden sein. Dann hätte also der Antiquitätenschwindler dieses dazu benützt, um seine eigene Phantasiegeburt an dessen Stelle zu setzen. Dabei verfuhr er aber doch wieder so geschickt, daß alles Übrige zu seinem Schwindel paßte ; er trifft den Ton der Legende . . . Raffinierter Fälscher. Er hätte sich nicht auf den arkadischen Winkel zu beschränken brauchen. Aber wer weiß am Ende, wo Pausanias nicht noch sonst auf ihn hereinfiel? Ja, bemerkt er selbst nicht, die Geschichte von der Begattung, wie sie in Phigalia erzählt werde, stimme mit der Legende von Thelpusa überein? Deshalb verweist er hier zurück auf jene. Jeder Unbefangene würde daraus schließen, daß er hier und dort dieselbe Quelle benutze. Also ist auch der Bericht über Thelpusa Schwindel? Anders Wilamowitz (S. 403): »Wir werden uns hüten, das Buch, aus dem Pausanias über Thelpusa berichtet, mit dem Schwindel auf eine Stufe zu stellen.« Weshalb? Weil Wilamowitz in dem dort vermeintlich benutzten Buche etwas zu finden glaubt, was er für echt hält: die doch sehr zweifelhafte Benennung ›Themis‹ statt ›Lusia‹. (Themis, nebenbei, soll da auf einmal Tochter der Demeter sein, dazu von einem Hengst gezeugt! Und Lusia, als Name für ein altes Kultbild, das zeremoniell gewaschen wurde, doch sinnvoll genug, soll zugleich Irrtum sein und zugleich eine sonst nicht überlieferte Demeter aus dem arkadischen Lusoi zeugen.) Es sieht nicht danach aus, als ob die Tradition durch solche Analysen zu erschüttern wäre.

Ortsbeschränkte welcher Art auch immer erhoben und kanonische Geltung erlangt hat, fängt an, mit dem Orts- und Zeitgebundenen sich auf eine neue Weise zu verbinden. Wie die nachepische, die lyrische Zeit, die Zeit der Reigen und der großen Götterfeste, auf Praesenz des Göttlichen, ganz anders als die Zeit Homers, in allen ihren Schöpfungen gerichtet ist, so strebt auch im Kult das Olympische in alle Ecken und Winkel des Ortseigentümlichen, in alle Offenbarungen des Augenblicks hinein. Die Götter, die dem Geiste der Zeit die gemäßesten sind, in deren Kult zumal der höhere Tanz, die Lyrik sich entwickelt, sind die Götter der periodischen Epiphanien — Apollon und Dionysos. Die äußere, dichterische und mythische Form, in der sich jener Ausgleich zwischen örtlicher Praesenz und ewiger Gestalt und Gültigkeit vollzieht, ist die der Gleichsetzung, des Attributs, der Genealogie, der aetiologischen Geschichte u. a. m. Hier nun erst haben die Usenerschen Augenblicks- und Sondergötter, soweit sie im Griechischen erscheinen, ihren eigentlichen Ort und Sinn; hier nehmen sie die Stellung ein, die ihnen bis zur Klassik zugewiesen bleibt. Was es an Magischem, Daemonischem, Sakralem gibt, wird aufgeteilt unter die »Götter« und »Heroen«, die Heroen wiederum den Göttern unterstellt. Daß andererseits auch das Daemonische dabei seinen Charakter ändert, kann nicht ausbleiben. Es kommt zu einer eigentümlichen discordia concors zwischen Ortsgebundenem, Momentanem – und das ist zugleich stets etwas durch Praesenz Erhöhtes — und dem Ewigen, Universalen, Unveränderlichen der Olympier. Auch Bildungen wie »Zeus Keraunos«, wovon Usener ausging, bedeuten ja nicht, daß hier ein alter Augenblicks- und Sondergott, an sich zu schwach, um sich selbständig zu erhalten, an die entwickeltere göttliche Persönlichkeit sich »angelehnt« hätte, sondern daß hier, in diesem Fall, an diesem blitzgetroffenen Ort, ja im herniederfahrenden Blitze selbst, sich nichts Geringeres offenbare als der Herr des Himmels, der Vater der Götter und Menschen. Das Olympische hält das Daemonische und läßt es nicht ins Niedere, Wirre und Gespenstige absinken, wie wiederum das Daemonische, sich dem Olympischen verbindend, dieses hindert, sich zu erdenfern und selbstgenug ins Objektive, dem Gefühl Entrückte zu erheben. Das Olympische bleibt dabei das Universale, das Daemonische verhaftet sich ins Hier und Jetzt des Ortsbedingten. Zeus, Apollon und Athene sind, auch als Götter des Kults, universaler als die Eumeniden, Tauschwestern und Zauber wirkenden Heroen. Mit dem Augenblick, da das Verhältnis sich umkehrt, da das Daemonische und Magische universal wird, wie z. B. in der Astrologie, und die Olympier sich auf ihre Kultstätten zurückziehen, fängt die »Spätantike« an, und mit ihr wieder

eine neue Form der Potenzierung, Häufung, Steigerung ins Form- und Grenzenlose, der Henotheismen, Synkretismen usw.

Auch die Fülle der Appellativa an Stelle der Eigennamen zeugt für die gleiche Entwicklung. Ortsgebundenes schreit nach dem Appellativum. Eine Kore, Meter, Pasikrateia, Despoina, Basile usw. ist praesenter als Persephone oder Demeter, die Olympierinnen. Aber das heißt nicht, daß darüber der Olymp vergessen würde. Ja, selbst Eigennamen einen appellativen Klang zu geben, ist der heilige Bannkreis eines Orts imstande, wie bei dem in Sparta verehrten Zeus der Könige, »Zeus Agamemnon«[10], oder wie bei dem Kulte des erzbeschlagenen Holzidols, das als Dionysos Kadmos auf der Kadmeia Thebens stand, oder wie bei Zeus Trophonios oder Zeus Amphiaraos[11]. Solche Koppelungen sind ihrer Bedeutung nach polarer Art. Es ist nicht zufällig die höchste und universalste Gottheit Zeus, die diese ganz besondere Neigung hat, sich mit den eigentümlichsten, ortsintensivsten Wesen zu verquicken.

In diesen Prozeß der zunehmenden Spannungen und Ausgleiche werden nun auch die sogenannten »Personifikationen« mit hineingezogen. Ja, dieser Prozeß schafft erst den Boden für ihr reicheres Wachstum. Nicht nur, daß es Personifikationen sogenannter »abstrakter Begriffe« gibt, die ihrer Bildung nach von Appellativen sich kaum unterscheiden, wie Lachesis (die Verloserin oder die Erlosung), Nemesis (die Verteilerin, Ahnderin, oder die Verteilung, Ahndung), Themis (die Reglerin oder die Regel), Praxis (das Gelingen, der Succès oder, wie im Falle der Aphrodite Praxis, die Venus »*perfica*«): die »Personifikationen« werden zum sehr wesentlichen Mittel, um das Walten der Olympier auf die Fülle neu sich bildender sozialer Ordnungen, ethischer Normen und spontaner Manifestationen eines Göttlichen in der Gemeinschaft gleichsam vom Olymp herabzurufen. Der Bezug zum Gegenwärtigen, Gefühlten und Verspürten stellt dabei die neuen Bildungen — oder Vergöttlichungen —

[10] Nach Athenagoras (S. 1) würde es sich dabei um einen Kult des Agamemnon handeln; nach der noch sehr viel gelehrteren und genaueren Kompilation des Klemens Alex. (Protrept. I S. 28, 17ff. St.) dagegen um einen Kult des Zeus (Gewährsmann Staphylos). Das Zuverlässigere wird doch wohl bei Klemens stehen. Dasselbe bedeutet τύμβος τἀγαμέμνονος für Διὸς βωμός bei Lykophron Alex. 335. Anders scheint Wilamowitz, Glaube der Hellenen II 10, sich zu entscheiden. Aber dann müßte umgekehrt Διὸς βωμός bei Lykophron im Texte stehen, und τύμβος Ἀγαμέμνονος müßte dazu die Interpretation sein. Ebenso ist auch Dionysos Kadmos kein Kadmos, sondern ein Dionysos, Paus. IX 12,4.

[11] Vgl. E. Bethe, Die Sage vom troischen Kriege (Homer, Dichtung und Sage III, 1927) S. 52.

in dieselbe Reihe wie die Re-daemonisierungen, durch die sich das Olympiertum mit neuen Machtsphären umgibt, absteigend bis zu den Bedürfnissen des Tages und ansteigend bis zur Größe aeschyleischer Tragödien.

Auch dafür ein Beispiel. Kratos und Bia, Kinder der Styx, der Tochter des Okeanos, des Zeus Trabanten, die von seiner Seite nicht weichen, sind aus Hesiods Theogonie bekannt als »Personifikationen«: im Prometheus des Aischylos treten sie auf die Bühne als »Daemonen« und erscheinen doch zugleich vergeistigter — Mächte der Vorzeit und Repräsentanten jenes gnadenlosens Zustands, da »Macht« und »Gewalt« regierten und der neue Welttyrann Zeus nach Themis und Dike (geschweige nach Charis) noch nicht fragte. Sinngehalt schwankt ins Daemonische wie wieder das Daemonische in Sinngehalt, nicht anders in der Dichtung als im Kult. Denn das im Mythos Vorzeitliche hört damit, daß es im Mythos überwunden wird, ja nicht auf, in der Gegenwart zu wirken:

Δαιμόνων δέ που χάρις
βιαίως
σέλμα σεμνὸν ἡμένων.
»Eine Charis gibt es doch der Götter,
Ob sie auch gewaltsam
Am heiligen Steuer sitzen.« (Ag. 182 f.)

Da sind unter Zeus' Herrschaft Charis und Bia, jene Mächte, die einander im Prometheus auszuschließen scheinen, auf unfaßliche Weise wiederum eins.

Die Re-daemonisierung kann die Richtung ins Elementare, Niedere nehmen — dann entstehen Verbindungen wie Zeus Keraunos, Zeus Meilichios (der Versöhner, oder der Gespensterbanner (?) an Begräbnisplätzen, dann auch mit dem alten Segensdaemon, der Schlange, vereinigt)[12], Zeus Ktesios (als Schutzgeist der Tresors und Vorratskammern gleichfalls schlangengestaltig), Zeus Apomyios (zur Fliegenabwehr), Athena Hygieia und entsprechende »Abstrakta« und »Heroen« — oder ins Bedeutendere, Geistige, wie insbesondere bei den Dichtern. Überwiegt der Sinncharakter, so erhebt sich die Vergöttlichung gern in die Sphäre des Olympiertums, sie wird »poetisch«; überwiegt der Machtcharakter, so empfängt sie Priestertümer, Tempel, Altäre oder Altärchen und erscheint daemonisch.

[12] Vgl. Nilsson, Ath. Mittl. 33 (1908) S. 279 f.; Pfister RE 29, 340; Carl Koch, Der römische Juppiter, Frankf. Studien 14 (1937) S. 34ff. und 120 ff.

Wenn Phobos, der Schreck, die Panik, in der Ilias durch die Schlacht schreitet (4, 440), so ist er mit Deimos zusammen ein Gefolgsmann (ἑταῖρος) und Bruder des Ares, Eris ihre Schwester; oder er ist »des Ares lieber Sohn« (13, 299), oder mit »Deimos« des Kriegsgottes Wagenlenker und Roßknecht. Er gehört zu den Olympiern, ist wie ein Olympier und verhält sich zu Ares nicht anders als wie Iris zu Zeus oder Hera. Wenn dagegen die Sieben vor Theben (in Aischylos' Sieben 42 f.) sich beim »Phobos« zu Sieg oder Tod verschwören, einen schwarzen Schild mit Stierblut füllend, so geloben sie sich der daemonischen Macht, die sie zum Schrecken ihrer Feinde mache. Nicht anders die Selinuntier, wenn sie (um 450) neben Zeus an zweiter Stelle Phobos unter ihre Siegesgötter zählen.

Als Daemon geht Phobos in die bildende Kunst ein, dargestellt auf Schilden usw., in den überkommenen Typen für Gespenster des Schreckens, im Knielauf oder als Maske, löwenköpfig oder als männliches Gegenbild zum schlangenumrankten Haupte der Gorgo. Die bildende Kunst verfährt darin nicht anders als die Dichtung. Wie die Dichtung anfangs schlecht und recht ihre Vergöttlichungen wie die Götter behandelt, unter die Götter versetzt, sie den Olympiern zugesellt oder im überkommenen theologischen Schema unter ihre Deszendenzen verteilt und erst allmählich dazu übergeht, den »Personifikationen« Eigenschaften anzudichten, in denen sich ihre Wortbedeutungen verkörpern: so hält anfangs auch die bildende Kunst die überkommenen Götter- und Daemonentypen für das Darzustellende bereit, um erst allmählich Züge oder Gebärden zu erfinden, die dem jeweils personifizierten Sinn entsprechen. Eine geflügelte Nike im Knielauf ist von einer geflügelten Eris anfangs kaum zu unterscheiden: es sei denn nach dem Zusammenhang der ganzen dargestellten Gruppe. Hier wie dort steht die »Personifikation« im eigentlichen Sinne nicht am Anfang, sondern am Ende[13].

So müssen auch in der Dichtung anfangs alte mythische Motive herhalten, um für die neugeschaffenen Gebilde gleichsam neue Mythen herzustellen nach Analogie der alten. Kronos als Verschlinger seiner Kinder bedeutet in der Theogonie Hesiods nicht nur ein urzeitliches Ringen der Urmächte um die Oberhand — dergleichen es in den Theogonien anderer Völker gibt —, sondern darüber hinaus auch einen urweltlichen Frevel; denn nur dadurch, daß ein Urfrevel

[13] Vgl. z. B. Eris (inschriftlich) zwischen zwei Quadrigen, schwarzfig. Hydria, Gerhard, Auserl. griech. Vasenbilder I, 20.21; Roscher, Lexikon I, 1338. — Pithos-Reliefs von Agrigent, 6. Jahrh., bei Pirro Marconi, Agrigento (Firenze 1929) S. 201: Quadrigen und Niken im Knielauf. — Emilie Haspels, Attic Black-figured Lekythoi (Paris 1936) T. 7, 5: »Iris or Nike between onlookers« usw.

gesühnt wurde und nun darniedergehalten und unwiederholbar gemacht wird, kann sich, nach Hesiod, die Weltordnung erhalten. Aber wenn nun auch Zeus wieder auf den Rat des Uranos und der Gaia die »Metis« verschlingt (V. 890), so ist das nicht die Fortsetzung des alten kosmogonischen Mythos mehr, sondern nur noch ein sinnbildlicher Vorgang, um zu erklären, wie der Kronossohn zum Zeus des Rates, zum μητίετα Ζεύς wird, als welchen ihn die Ilias kennt. Diejenige «Metis«, die von Zeus verschlungen wird, entspricht der »metis«, jenem »Rat«, den Uranos und Gaia miteinander hielten, um ihr Enkelkind Zeus vor dem kinderverschlingenden Kronos zu retten (V. 471). Jener selbe Spruch, den vordem Kronos von Gaia und Uranos erfuhr, daß die Geburt den Vater überwältigen würde (V. 463), steht als Verhängnis drohend nun auch über Zeus (V. 892). Zeus ohne Metis, ohne »Rat«, wäre verloren — da verschlingt er sie, »damit die Göttin ihm das Gute und das Schlimme sage«. So wird das, was Kronos zum Verderben wurde, Zeus zum Heil. Das scheint für unser heutiges Empfinden schon einer Allegorie bedenklich nahe; und doch ist es entstanden durch die Übertragung eines alten mythischen Motivs auf eins der neuen hesiodeischen Gebilde. Wie sonst die »Geburt«, so dient hier die »Verschlingung«, um die neuen Mächte und die alten Götter miteinander zu verbinden. Erst die spätere Zeit entwickelt eigene sinnbildliche Züge aus der personifizierten Sinnbedeutung — in der bildenden Kunst wie in der Dichtung.

3. Hesiod und Pindar

Am Anfang der nachepischen Epoche steht Hesiod. Seine Theogonie enthält nicht weniger ein genealogisches System neuer Gebilde, hesiodeischer »Personifikationen«, als der alten Götter Abstammung und Kampf mit den Titanen. Dabei ist nicht zu vergessen, daß ein genealogisches Verhältnis reziprok ist. Wie das Wesen des Erzeugers im Nachkommen fortwirkt, so umschreibt erst die Nachkommenschaft das Wesen des Erzeugers. Oder, wenn wir die Gebärerin hinzunehmen, das Wesen der in beiden sich darstellenden Polarität. Und nun ermesse man, wie sehr der Umkreis der Olympier sich erweitert, was ihr Wesen an Gehalt und Gegenwart gewinnt, indem sich ihm die »Personifikationen« einordnen! Auch entsteht eigentlich jetzt erst, mit der Einbeziehung der »Abstracta« in den Götterstammbaum, jener ideelle Unterschied zwischen den Urmächten der Vorzeit und dem neuen Reiche des Zeus. Wohl kennt auch schon Homer den Tartaros, Kronos und die Titanen[14], den Okeanos als

[14] Im Θ der Ilias, das Wilamowitz und mit ihm viele andere für nachhesiodisch halten. Die Gründe, aus denen ich ihnen nicht folgen kann, hier

Ursprung aller Dinge, doch da scheint das alles gleich fern oder nah, teilt sich noch nicht in Reiche dieses oder jenes Geistes, mag auch das eine hell, das andere finster sein: erst bei Hesiod stellt sich ein ganzer Sinnbereich des Urweltlichen einem ganzen Sinnbereich des Zeus-Verbundenen gegenüber. Was alles ist nicht damit gesagt, daß Moros, Ker, Thanatos, die Oneiroi, Momos und Oizys, dazu Nemesis, Apate, Philotes (die buhlerische), Geras, Eris, die Mutter des Ponos, Lethe usw. *eine* Gruppe bilden als Kinder der Urnacht, der Tochter des Chaos! Wie sind alle diese Wesen als Gruppe unterschieden z. B. von den Nachkommen der Styx, den beiden Paaren Zelos und Nike, Kratos und Bia (jedesmal Zwillingsbruder und Zwillingsschwester)! Scheint nicht Styx schaurig genug, um auch Tochter der Nacht zu heißen? Verfährt Hesiod hier nicht doch mit Willkür? Jedoch bei der Styx schwören die Götter! Darum muß sie als das Schauerliche, Göttern selbst zu Fürchtende, ohne das Ewigkeit und Herrschaft nicht zu denken ist, zu Zeus gehören; darum hat sie sich mit ihren Kindern im Titanenkampf zuerst auf Zeus' Seite gestellt! Als Schwurgöttin steht sie zu seinem Regiment. Und wie sie als Gewässer die vornehmste unter den Töchtern des Okeanos ist, so steht ihr Gatte Pallas nicht von ungefähr unter den Lichtgöttern: denn in Zelos und Nike, Kratos und Bia ist Dunkles mit Hellem, Furchtbares mit Triumphierendem vereint! Eine geschlossene Gruppe von Gewähren für die neue Welt — wie anders als die Kinder der Nacht! Und wie anders dann wiederum in ihrem Wesen die Töchter des Zeus und der Themis, die Horen, Eunomia, Dike und Eirene, und die Moiren: Klotho, Lachesis und Atropos! Wie ausgeschlossen ist nun, nachdem sie geboren sind, die Wiederholung des Titanenkampfes! Und wie klar die Stufen aufwärts von dem unheimlich Trüben, Schwankenden, Unstäten, von dem, was Bestand, Ordnung und Dasein mindert, zur Gesetzesherrschaft unter dem Szepter des Zeus!

Themis dagegen, ebenso wie Mnemosyne, stammt schon von dem ersten Urpaar ab, von Uranos und Gaia: denn Themis muß es gegeben haben, seit es überhaupt Gemeinschaft gibt; ohne Themis kein Frevel, keine Buße, ebenso wie ohne Mnemosyne kein Erinnern noch Gedenken: Frevel aber und Buße ist bereits das Tun und Leiden erst des Uranos wie dann des Kronos. Wie Eros bereits dem Chaos zugesellt wird — wie sollte der Himmel sonst die Erde umfangen? —, so Themis bereits den Uranos-Geburten. Wie anders als bei Homer die Sinnbereiche sich abgrenzen und in ein sinn-genealogisches Verhältnis zueinander treten, zeigt zumal die unhomerische Verbindung Aphroditens mit der Urwelt: der furchtbarsten Zeugekraft des Uranos, dem Blutigsten, Erschreckendsten, entsteigt das Lieblichste, Anmutigste — das Schönste dem Elementarsten[15]:

auseinanderzusetzen, die bestehenden Konkordanzen zu interpretieren, würde zu weit führen.

Hier entwand sich dem Schaum die erhabenste, reizendste Göttin.
Duftende Kräuter entsprossen unter den flüchtigen Füßen
Dieser dem Schaum entschlüpften Bekränzten. Götter und Menschen
Nannten sie Aphroditä, die vom Schaume Genährte . . .
Philomaedaes, die aus den Zeugungsgliedern Entsprossne.
Eros begleitet' sie, der schöne Himeros folgt' ihr
Seit der Geburt, wenn sie zu der Götter Versammlungen wallte.

Die homerische Geburt der Aphrodite, als Zeus' Tochter, kennt Hesiod, wie sein Proömium lehrt, sehr wohl. Aber Homer genügt nicht mehr. Auch die Etymologie des Beiworts »philomeides« ist nicht eigentlich grammatisch, sondern genealogisch, d. h. sinnerklärend, zu verstehen: die »lächelnde« Olympierin Homers steht plötzlich vor uns da, doch welchen Urgründen enttaucht! Und spricht sich darin in der Tat nicht ein Geheimnis ihres Wesens aus[16]?

Am Ende der Periode, die mit Hesiod beginnt, stehen Pindar und Aischylos. Wie überhaupt Hesiod, nach seinem tieferen Sinn befragt, kein Epiker ist, wie alles bei ihm hindeutender, aetiologischer, praesenter ist als bei Homer, mit Gesten gleichsam hinweisend auf die Situation des Menschen in der Welt der Götter, nicht nur in den Erga, wo dies offenkundig ist, sondern verdeckt und trotz des überkommenen Schemas aus allem hervorbrechend auch schon in der Theogonie, wie denn auch schon Sprache und Vers bei ihm nicht mehr homerisch fließen, sondern deiktisch, ins Bewußtsein rufend, aber das heißt beinahe schon lyrisch sind: so steht er auch um der Fülle und Tiefe seiner »Personifikationen«, neuer göttlicher Praesenzen willen am Beginn der »nachepischen« Zeit. In Pindar und Aischylos vollendet sich, was mit Hesiod begann. In Pindars 14. olympischen Gedicht z. B. vereint sich im Anruf der Chariten der Kult der Chariten von Orchomenos mit dem sichtbaren Walten der vergöttlichten Bedeutungen der durchsichtigen Namen — der Komos der Tänzer selbst wird zur Epiphanie der Göttinnen, die in ihm walten:

[15] Theog. 94 ff. — Übers. von Schütze.

[16] Man hat gefunden, hier wäre Hesiod nur einem alten theogonischen Mythos gefolgt. Alte Mythen gab es um Hesiod herum gewiß in Fülle. Aber weshalb hat er anderes verworfen, dieses aufgenommen, wenn ihm dieser Mythos nicht in einem eigenen, »hesiodischen« Sinn erschienen wäre? Denn Hesiod ist nicht nur Überlieferer, er ist Deuter.

Denn auch die Götter gebieten nicht
Ohne die hohen Chariten
Über Tanz und Mahl: aller Werke im Himmel
Walterinnen sind sie,
Zu ihm mit dem goldenen Bogen
Stellen sie ihre Stühle,
Pythios Apollon,
Und beten an des olympischen Vaters
Ewiges Amt.
Aglaia, hohe, und du, der Gesänge
Freundin, Euphrosyne, des allmächtigen
Unter den Göttern Töchter,
Jetzt, o hört uns, und du Thalia,
Lied liebende,
Sieh diesen Reigen ob freundlichem Schicksal
Leicht schreiten . . .

Die Chariten Pindars sind zugleich die aus Hesiod bekannten, zugleich die des orchomenischen, lokalen Kultes. Was erst Pindar uns erkennen läßt, ist ihre manifeste Gegenwärtigkeit, ihr Wesen als das von leibhaftigen Praesenzen. Was die Namen aussagen, ihr Sinn ergreift im gotterfüllten Augenblick, Anbetung fordernd, die Gemeinde.

Es scheint, daß das religiöse Pathos vorzüglich des Mutterlands und hier vorzüglich wieder des mittleren Griechenlands den Kult solcher Vergöttlichungen früher und stärker als in anderen Landschaften hervortrieb. Bezeugt werden alte Kulte dieser Art für Attika, Böotien usw. in besonderer Fülle: des Eros, der Themis, der Moiren, Chariten, der Aidos, Eirene, Eunomia, Pheme usw. Einzelnes davon mag strittig sein; bei Themis oder Nemesis z. B. kann man schwanken, ob sich aus dem Gott die »Personifikation«, oder ob umgekehrt sich aus der »Personifikation« der Gott entwickelt hat; die Gattung als solche, und zwar ebenso ihrer Bildung nach wie nach der Stufe der geschichtlichen Entwicklung, tritt klar heraus.

Auf den Fall der Themis, als des höchsten, vornehmsten der Wesen dieser Art, sei um des Beispiels willen etwas näher eingegangen.

4. Themis

Ist Themis eine uralte Erdgottheit und zur »abstrakten« Rechtsordnung erst nachträglich geworden? Oder hat man umgekehrt die Rechtsordnung nachträglich zum Rang einer Urgöttin erhoben? Beides ist behauptet worden, aber die Verteidiger der alten Gottheit scheinen in der Oberhand. Als Göttin scheint Themis zu ehrwürdig, ihr Kult zu tief in allem möglichen verwurzelt, als daß er einem

»Abstractum«, einem personifizierten »Begriff«, ursprünglich hätte gelten sollen[17].

Themis ist bei Homer der Inbegriff der Usancen, nach denen die »Könige« verfahren[18]. Wie das altgermanische Thingrecht ein Gewohnheitsrecht war, so war es auch mit dem auf der Agora gesprochenen. Die Usancen ergeben die Normen. In der bei Homer gang und gäben, offenbar uralten Redensart: ἣ θέμις ἐστίν, »wie es Gepflogenheit ist«, dürfte doch wohl etwas mehr enthalten sein als nur eine Verballhornung der Urbedeutung. Die Formel begegnet in der Ilias oft noch geradezu als Spruch- und Rechtsformel. Im Munde Agamemnons dient sie, bei der Vorberatung der Heeresversammlung, zur Beschwichtigung aller etwa auftauchenden Bedenken (Ilias 2,73). In der Verbindung ἣ θέμις ἐστὶ διοτρεφέων βασιλήων umfaßt sie zugleich Gepflogenheit und Recht. Die λιπαραὶ θέμιστες der Könige sind ihre »fetten Herkommen«, ihre »Gebühren«. Bei den Schiffen des Odysseus haben die Achäer ihren Thingplatz (Ilias 11, 807), dort, wo auch ihre Götteraltäre stehen, wo ἀγορή τε θέμις τε sich für sie befindet. Auch wo sie als Göttin genannt wird, wie im 2. Gesang der Odyssee (V. 68), gehört Themis zur Agora: Telemachos beschwört die Freier beim olympischen Zeus und bei der Themis, die der Männer Versammlungen einsetzt und auflöst.

Wie die »themistes«, die Normen für die »Könige« und »Führer«, βασιλῆες und ἡγήτορες, von Zeus ihnen gegeben sind, wird Themis selbst zu Zeus' Gehilfin im Rate der Götter. Um den Götterkampf zu verkünden (Ilias 20,4) läßt Zeus Themis selbst die Götter zur Versammlung, ἀγορήνδε, rufen — nicht wie üblich Iris oder Hermes. Denn wie er zuvor, im 15. Gesang, die Götter vergewaltigt hatte, wider göttliches Recht und Herkommen, so läßt er sie jetzt, da Achill wieder in den Kampf eintritt, nach Herzenslust sich in der Menschen Schicksal mischen: ἣ θέμις ἐστίν. Themis in der Rolle der Versammlerin, im 20. Gesang, ist das genaue Gegenstück zu ihrer Rolle als

[17] Zu »Themis« s. den Arikel von Kurt Latte bei Pauly-Wissowa (2. Reihe Bd. 5, 1626 ff.), der zu einem ähnlichen Resultat kommt.

[18] Moderne Etymologien gibt es mehr als genug; vgl. Victor Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum (1921) S. 41 ff. Befriedigend ist keine. Die Endung -ιστ ist ohne Analogie. Die neueste Etymologie bei Wilamowitz, Glaube der Hellenen I S. 206, der Themis für eine alte Erdgöttin erklärt: »θέμιστ- ist der Stamm, den die alte Flexion zeigt, also zwei Wurzeln θεμ- gehörig zu θέμεθλον θεμείλιον und ἵστημι. So ist θέμις, sind die θέμιστες der θεμιστοπόλοι ›Feststellungen des Grundes, Fundamentes‹. Wie die Göttin den Grund gelegt hat, tun es weiter die Richter.« Aber der Stamm von ἵστημι ist στα, und wie es dabei zur Bildung θέμιστ- kommen sollte, ist nicht einzusehen.

Kredenzende im 15. Gesang (V. 87). Dort ist die Situation: während Zeus, auf dem Ida, alle übrigen Götter mit furchtbarsten Drohungen darniederhält (15,87 ff.), wird Hera, knirschend vom Ida zurück, von den zum Mahl Versammelten empfangen. Sie aber übergeht die anderen, um den Becher sich von Themis reichen zu lassen. Weshalb? Weil das, was ihr widerfährt, wider Sitte und Recht ist. Themis: »Wie bist du verstört? Hat Zeus dir einen Schrecken eingejagt? . . .« Hera: »Frage mich nicht, du weißt es selbst, sein Sinn ist hochfahrend und schroff. Beginne du nur immer unter den Göttern mit dem rechtlichen Mahle! Doch hören sollst du und die Unsterblichen alle, mit was für Schändlichkeiten Zeus ans Licht kommt.« Themis kredenzt und beginnt das Mahl, um zum Zeugen gerufen zu werden, wie Zeus ihre Heiligkeit mißachtet. Wie die Stimmung unter den Olympiern kontrastiert zu der Gelassenheit, mit der sie im 4. Gesang friedlich beisammen dem Treiben der Menschen zuschauten, so ist nicht zufällig die kredenzende Göttin dort Hebe, hier dagegen Themis: eins des anderen Gegenbild. Als Dienende ist Themis nicht weniger durchsichtig als Hebe.

Mit Hebe zusammen, als ehrwürdige, αἰδοίη, der »glanzäugigen Aphrodite« entgegengestellt, erscheint sie — fast noch »homerisch« — in der Aufzählung der Götter im Proömium zu Hesiods Theogonie. Im weiteren Verlauf wird sie dann zur Urmacht: die homerische Dienerin des Zeus zur Tochter des Uranos und der Gaia. In der Zeit, da sich im Mythos, im Staat und bald auch in der Philosophie die Fülle der Ordnungen herauszubilden anfängt, deren Inbegriff der Kosmos ist, rückt der Urgrund des Normhaften gern an den Anfang aller Dinge. Bei Alkman z. B. (Anfang des 7. Jahrh.) werden, über Hesiod hinaus, Poros und Aisa, als Ur-Paar, die »ältesten der Götter«: Poros, das, was Weg und Rat schafft, was das Unmögliche ermöglicht, als das Männliche, und Aisa, als das Weibliche, Empfangende, als das, was bewirkt, daß nichts dem Menschen widerfährt, es sei denn, daß es so hat kommen sollen. Je grundlegender, desto anfänglicher. Auch wenn Themis zur Vorbesitzerin des delphischen Orakels wird (Aischylos' Eumeniden), ist die Tendenz die gleiche. Bei Hesiod wird Themis durch Zeus Mutter der Horen: Eunomia, Dike und Eirene, »die über dem Tun der Sterblichen wachen«, und der Moiren, »die den Sterblichen das Gute und das Schlimme geben«: Mutter der hütenden wie der schenkenden Mächte, wie in der Gemeinschaft so im Leben eines jeden. »Themis« ist das Umfassende, von dem alles das, was ihre Deszendenzen ausdrücken, jedes an seinem Ort, ein Teil ist; durch »Themis« kommt es von Zeus.

Nichts anderes besagt der Kult. Nirgends ein Zeichen, daß ein Kult der Göttin Themis nicht der Kult ihrer homerischen Bedeutung wäre. Ein Tempel der Themis lag in Theben neben den Tempeln des Zeus Agoraios und der Moiren[19]. Der Kult redet aus dem Geiste Hesiods, wenn nicht Hesiod aus dem Geiste des Kults. Wenn im Verlauf des sechsten und fünften Jahrhunderts Themis in der Dichtung mehr und mehr von Dike abgelöst wird, so tritt dann nicht nur ein bloßer Namen an die Stelle eines anderen. Themis bleibt, was sie gewesen. Undenkbar, daß Dike jemals die »ehrwürdige«, αἰδοίη, hieße, Themis andererseits straft keinen Missetäter[20]. Nicht seltsam für eine alte Rechts- und Erdgöttin? Aber nichts wäre Themis fremder als etwa der Blutbann. Ja, sie kann nicht einmal grollen! Und was wird in dieser Hinsicht nicht alles den alten Erdgottheiten, der Demeter, der Erinys, der Brimo und wie sie heißen, zugetraut! Zwar weissagt sie mitunter. Aber wie sehen ihre Orakel aus?

In den Kyprien »berät sich« Zeus mit Themis, ehe er, um durch den troischen Krieg die Erde von den überhandnehmenden Menschen zu erleichtern, Thetis einem Sterblichen vermählt und zum Vater der Helena wird. »Themis« selbst sanktioniert das ungeheuere Blutvergießen. Bei Pindar (Isthm. 8,67) tritt Themis vor die versammelten Götter als *Beraterin* — noch immer also ist sie mit der Agora verbunden —; als Beraterin weiß sie die Zukunft, ihrem Rat stimmen die Götter zu; da Zeus und Poseidon sich um den Besitz der Thetis streiten, prophezeit sie, Thetis würde einen Sohn gebären, stärker als sein Vater. Die Metis-Geschichte der hesiodischen Theogonie (899) kehrt wieder, doch auf Themis übertragen. Durch Themis wird Zeus davor bewahrt, etwas zu tun, was »nicht themis« gewesen wäre. Bereits Pindars Vorgänger hatte Hesiod mit den Kyprien kombiniert. (Die Übereinstimmung geht bis in den Wortlaut.) Um Zeus zu bewahren — dichtete dieser Unbekannte —, hat Themis dasselbe Wissen, das Zeus aus sich selbst hat bei Hesiod. Er hebt Themis so hoch über Zeus hinaus, daß Zeus dadurch zum Blinden wird. Daß Delphis Anspruch auf die Autorität der Themis ihm bekannt war, ist wohl möglich, freilich nicht beweisbar.

Zur Orakelgöttin ihrem eigentlichen Wesen nach wird Themis aber erst durch Aischylos. Nachweislich war das gleiche Gedicht, aus dem Pindar geschöpft hat, auch die Quelle zum »Prometheus«[21].

[19] Eine Agoraia Themis führt Hesych an s. v.

[20] Ausnahme: Aisch. Hik. 435 f. τίνειν ὁμοίαν θέμιν. Aber das heißt nicht, daß »themis« gleichbedeutend mit »Strafe« wäre, sondern daß in diesem Falle die Vollstreckung der Buße »themis« wird. — Zweite Ausnahme: Hesych θεμιζέτω· μαστιγούτω, νομοθετείτω. Aber da ist »regeln« nur ein freundlicherer Ausdruck für das Unfreundliche, was damit gemeint ist. Ebenso ist es mit dem Gebrauch von σωφρονίζειν.

[21] Zum Folgenden s. Wilamowitz, Aischylos, Interpretationen, S. 133 ff.

»Unfehlbare Beraterin« (ὀρθόβουλος V. 18) ist Themis zwar auch hier noch, aber ihr Rat ist jetzt ausschließlich Zukunftskündung, χρησμός, und an keinerlei Ratstagung mehr gebunden. Themis wird in eins gesetzt mit der orakelkündenden Gaia: »Vieler Namen einerlei Gestalt« (V. 210). Das heißt: wie Ge so viele Namen führt, so auch den Namen »Themis«. Man hat das für eine reine Konstruktion des Aischylos gehalten. Doch kann Aischylos schon einen Kult der Ge Themis gekannt haben. Zugleich wird Prometheus als Titan zum Sohn der Gaia (-Themis) und des Uranos[22]. Die Gleichsetzung von Themis und Ge ist Fundament des ganzen Dramas, ist das Band um all das Widerstrebende, das es umfaßt. Allein durch diese Gleichsetzung gerät die von Pindar erzählte Geschichte in den Umkreis des Prometheus. Themis, die Titanin, hat es ihrem Sohne geweissagt, daß Herakles kommen wird, ihn zu befreien; von ihr weiß er auch von der Gefahr, die der Herrschaft des Zeus von Thetis droht. Und Themis, die Titanin, statt Zeus zu beraten, statt mit Zeus sich zu vermählen, wie Hesiod gedichtet, steht gegen ihn auf! Dem eigenen Sohn vertraut sie das Geheimnis an, das sie dem Herrn der Welt verbirgt! Themis als Gegnerin des Zeus, bereits seit dem Titanenkampf — daran erkennt man erst die ungeheuere Neuerung des Aischylos. Mag Zeus mit Kratos und Bia die Welt regieren: der Dulder Prometheus hält es mit den Menschen, und »Themis« verläßt ihn nicht. Der »befreite Prometheus«, in dem Ge selbst auftrat, brachte nach der Dissonanz die Lösung.

Zur Orakelgöttin wird Themis demnach erst nachträglich, zuerst, indem sie zur Beraterin, dann indem sie zur Erdgöttin wird. Gaia als die Orakelnde kann Aischylos sowohl aus dem Kult wie auch aus Hesiod gekannt haben. Ein Aschenaltar der Ge stand in Olympia dort, wo vor Zeiten ein Erdorakel gewesen sein soll; am sogenannten Stomion stand auch ein Altar der Themis. Je mehr Themis sich aus der Verbindung mit der Agora der alten »Könige« ablöst, je mehr das alte Thingwesen verfällt, in eine desto engere Beziehung tritt sie zu den großen Kultstätten[23]. Die delphische Tradition schiebt Themis ein zwischen Ge und Phoibe als Vorbesitzerin des delphischen Orakels. Daß alte Orakelstätten, zumal Erdorakel, die in alter Zeit wohl viel auch mit Verteilungen und Landbesitz zu tun hatten, die Heiligkeit der Themis für sich geltend machten, ist bei der Verbundenheit von Recht und Boden wohl verständlich. Aber das bedeutet nicht, daß Themis um jeden Preis und zu jedem Behuf nun zu orakeln anfinge. Themis-Orakel sind stets günstig, sagen stets: so soll es sein! Wie könnte die Göttin, auch wenn sie orakelt, ihrer Urbedeutung widersprechen? Daß ein Themis-Spruch für Zeus bedrohlich wird, ist erst die ungeheuerliche Neuerung des Aischylos; bei Pindar noch stellt Themis' Wort sofort die Ordnung wieder her. Wie aber hätte Themis jemals einem Ödipus weissagen können, daß er seinen Vater töten, seine Mutter schänden werde?

[22] Themis wird V. 874 Τιτανίς genannt; d. h. nicht, daß sie eine Tochter der Gaia, also mit Gaia nicht dieselbe Person wäre, sondern daß sie zum Titanengeschlecht und nicht zu den »neuen Göttern« gehört. Zur Kontroverse darüber s. Weniger, Roschers Lexikon V Sp. 583.

[23] In Thessalien ist ihr Kult verhältnismäßig lebhaft: s. Latte; aber dort hat sich auch die alte Adelsherrschaft länger als sonst erhalten.

Welcher Art Orakel man von Themis zu erwarten hatte, lehrt die Geschichte von Aigeus. Aigeus, König von Athen, bleibt auch in zweiter Ehe kinderlos. In Delphi empfängt er einen Spruch, dessen vertrackt verhüllter Sinn ist: kehre nur stracks wieder heim, deine nächste Umarmung wird dir einen Sohn bescheren[24]. Ratlos kommt er zu seinem Gastfreund, dem weisen Pittheus, nach Troizen. Der denkt sich sein Teil, macht Aigeus trunken und legt ihn zu seiner Tochter Aithra. So wird statt Athens Troizen Geburtsstadt des gewaltigen Helden Theseus. So die literarische Überlieferung. Eine Vase des schönen Stils (ca. 440)[25] zeigt auf dem Innenbild statt Pythia »Themis« auf dem Dreifuß sitzend und dem Aigeus weissagend — aber wie anders in Gestalt und Haltung als eine orakelnde Pythia!

[24] Bemühungen um die Deutung des Orakels bei L. Preller — C. Robert, Die griechische Heldensage II (1921) S. 709. Es zeigt sich, daß der Gott auch Philologen Rätsel aufzugeben weiß.

[25] Die sogenannte Themis-Schale der Berliner Museen, abg. in Roschers Lexikon V Sp. 579; Wien. Vorlegebl. A Taf. 11,2; Furtwängler-Reichold, Griechische Vasenmalerei Taf. 140; Gerhard, Auserl. Vasenb. IV 328. Friedr. Hauser im Textband zu Furtwängler-Reichold (Serie III S. 110) geht in seiner Erklärung von der Vorstellung aus, daß Themis die Erdgöttin wäre. Daher wundert er sich, daß »dem schlanken, züchtigen Mädchen die matronale Erscheinung fehle«, die sich von dem Bilde der Erdgöttin nicht trennen lasse. Er hilft sich mit dem Hinweis auf Orakelsprüche, die mit θέμιστες bezeichnet würden. Aber diese gibt es so auch wieder nicht.

Der böotische Skyphos der Tübinger Sammlung (abg. bei V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum — 1921 — S. 32 und beschrieben ebenda S. 52 von Watzinger), Themis mit Fackel und Opferkorb die Bendis bewillkommnend, zeigt Themis nicht anders als wie zu erwarten. Bendis ist die Zögernde, Fremde, scheu Zurückhaltende — aber schon schnuppert ihre Hirschkuh angezogen an dem ihr Bereitgestellten. Themis ist die Freundlichkeit selbst; sie trägt nicht »die Attribute der Demeter«, sondern hält die Fackel um der Fackelfeste der Bendis willen und den Opferkorb desgleichen. Sie bedeutet, daß es nunmehr »themis« ist, die Fremde auch in Böotien zu verehren. Eine Kultgemeinschaft zwischen Themis und Bendis braucht darum nicht angenommen zu werden.

Das Haupt halb verschleiert, αἰδοίη, versonnen vor sich blickend, anmutig versunken, ernst freundlich, Dinge in sich bewegend, die nicht leicht zu nehmen, aber schließlich doch zum Segen werden. Ratlos erwartend vor ihr Aigeus. In ein so beseeltes, innerlich bewegtes und verhaltenes Zueinander stellt die Kunst der Klassik, wie Götter und Menschen, so auch ihre »Personifikationen«. In der Tat, nach dieser Darstellung wird etwas, was an sich äußerst bedenklich, was wider Gebühr und Sitte wäre, durch der Götter Wille, durch »Themis« geheiligt und gerechtfertigt; was οὐ θέμις ἐστίν wird zu θέμις ἐστίν. So hat der Vasenmaler und bereits sein Vorbild die Geschichte empfunden. Themis kann ihr Wesen nicht verleugnen.

Themiskult ist alt. Aber das schließt nicht aus, daß auch Themis zur Gattung der »Personifikationen« zählt. Die Leichtigkeit und Echtheit der Empfindung, woraus solchen, aus dem Geiste der Zeit geschaffenen göttlichen Gebilden Kulte gewährt, Opfer gebracht, Altäre errichtet werden, ist bewundernswert; aber noch wichtiger ist es gewesen, daß die Leichtigkeit des Kults den Dichtern Freiheit und Befugnis gab, um Ewiges, das sich als gegenwärtig offenbart, ohne Krampf, Manier und Willkür zu vergöttern. Was bedeutet es uns heute, daß Kimon nach seinem Siege über die Perser am Eurymedon (456) ein Heiligtum der »Kunde«, Φήμη, in Athen hat gründen können? Aber daß Pindar die Chariten hat zum Komos rufen und damit den Umkreis der Olympier um solche Gestalten anmutiger Gegenseitigkeit vermehren können, solches und dergleichen mehr gehört zum Erbe der Antike, ohne das wir uns unsere spätere Welt kaum denken könnten.

5. Übergang zum Hellenismus

Aischylos und Pindar stehen bereits am Ende der archaischen Zeit. Was geschah danach? Es ging zu, wie in der Geschichte vom Tausendfuß: da man ihn fragte, welchen deiner Füße setzest du zuerst vor, konnte er's nicht mehr. Als man darüber nachzudenken anfing: worin eigentlich besteht ein solches göttlich Gebild, wie es die Dichter schaffen? was geht dabei vor? und nach welchem Rezept wird so etwas gemacht? — da war's mit der Vergöttlichung vorbei, und übrig blieb — die Prosopopöie.

Das Schlimme dabei war, daß solcherlei Gedanken nicht zuletzt auch bei den Dichtern auftauchten. In Platons Gastmahl hält der junge Agathon, ein Tragiker aus der Euripideischen Schule, eine Lobrede auf Eros. Eigentlich hätte es wohl, aus seinem Munde, ein poetischer Hymnos werden sollen. Und hymnisch klingt's auch, aber es klingt nur so. Vom wahren Hymnus unterscheidet es sich dadurch,

daß der Vorgang der Vergöttlichung bewußt wird. Scheinbar nach der alten Art besteht der Preis des Gottes in Praedikationen. Doch gewonnen werden diese, indem Eigenschaften, Zustände und Äußerungen eines menschlichen Befindens oder »Pathos« auf eine Person bewußtermaßen übertragen werden. »Eros weilt in den Herzen der Jüngsten, das Alter flieht er; darum ist Eros der jüngste unter den Göttern . . .« Und so weiter. Der Preis kokettiert damit, daß er sich theoretisch zu begründen weiß. Noch ein Schritt, und das Verhältnis zwischen Sinn und sinnlicher Gestalt kehrte sich um: wenn Eros jung und zart war, so *bedeutete* das, daß nur das Junge, Zarte das *Verlangen* reizt . . .[26]

So steht am Ende der Entwicklung ein Gebild wie das des Lysippischen Kairos. Der Kairos des Lysipp ist ganz »Kairos«, vom Scheitel bis zur Sohle, jeder Zoll »kairos«; sprungbereit, hält er sich nur noch auf einem Ballen; elastisch gekrümmt; gespannt mit jedem Muskel (obendrein noch ithyphallisch!), und in seiner Hand trägt er — ein Schermesser, worauf er eine Waage balanciert! Was könnte treffender das Wesen des Kairos zum Ausdruck bringen? Fehlt nur eins: die Göttlichkeit. Der Hypnos des Leochares hat noch etwas vom »Daemon«. Doch der Kairos des Lysipp ist weder Gott noch Daemon mehr. Er ist nur noch die reine »Personifikation«[27].

II. Allegorie

Angesichts eines Gebildes wie des Lysippischen Kairos drängt sich aber nun doch die Frage auf: ist es nicht richtiger, dergleichen rundheraus Allegorie zu nennen? Nach dem Sprachgebrauch des Humanismus, des Barock, der Aufklärung, bis Winckelmann, ja noch bis zu dem letzten Fortsetzer der gleichen Tradition, bis Jakob Burckhardt[28], hätte in der Tat nicht nur der Kairos des Lysipp, sondern

---

[26] Daß Platons Mythen keine Allegorien seien, auch mit den Parabeln der Sophistik nicht zu vergleichen, daß also, historisch gesehen, Platon in seinem Jahrhundert eine große Ausnahme bedeute, suchte ich zu zeigen in meiner Schrift über Platons Mythen (1927 [s. unten S. 219 ff.]); vgl. dazu Paul Stöcklein, Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen, Philologus Suppl. 30, Heft 3, 1937. [Zu Agathon vgl. unten S. 244 f.]

[27] Zum Kairos des Lysipp vgl. Sauer, in Roschers Lexikon der Mythologie s. v., und A. Greifenhagen, Antike 1935, S. 70.

[28] Siehe Burckhardts Vortrag vom 15. Febr. 1887, »Die Allegorie in den Künsten« (B.s Vorträge, hrsg. von E. Dürr, 1918, S. 374); zwischen Allegorie und Personifikation wird von Burckhardt nicht grundsätzlich geschieden. Auch F. G. Welcker, Griechische Götterlehre I (1857), S. 82, zieht noch sehr vieles zur Allegorie, was wir nicht mehr so nennen würden:

fast alles Bildliche, dazu ein gut Teil des Poetischen, das wir erwähnten, zur Allegorie zu rechnen. Zwar ist diese Gattung heutzutag verachtet, aber nicht so war es in der Renaissance, erst recht nicht in der Spätantike.

Allegorie ist nach der Theorie des Altertums der tropus, welcher anderes bedeutet als er sagt. Je tiefer in der Spätantike sich der Abgrund aufriß zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem, als: »Materie« und »Idee«, »Buchstabe« und »Geist«, Endlichem und Unendlichem . . ., um so unwiderstehlicher die Forderung an alles, was erhaben, groß, ja auch nur sinnvoll sein sollte, daß es nicht das sage, was es bedeute, und nicht das bedeute, was es sage. Die Allegorie, die bis zu Christi Geburt Mittel des Geistes war oder als solches galt, um etwas zu verbergen oder sei's aus dieser, sei's aus jener Absicht erraten zu lassen, wurde mehr und mehr, wie in der Theorie so in der Praxis, zur Sprache des Göttlichen schlechthin. Das »Allegorische« und das »Symbolische« fielen in eins, und Offenbartes ließ sich anders nicht mehr denken.

Vorbereitet wird der allgemeine Umschwung seit der Zeit des Hellenismus. Etwas wie die Attribute einer hellenistischen Tyche oder Fortuna, Füllhorn, Steuerruder, Kugel oder Rad, bezeichnen wir als allegorisch und tun recht daran: denn ohne Kenntnis der poetischen Metapher vom »Rad der Tyche« ist das Rad nicht zu verstehen. So ist auch das Schermesser in der Hand des Kairos verständlich nur für den, der aus seiner Tragödienlektüre die Metapher kennt: »auf Messers Schneide stehen«, ἐπὶ ξυροῦ εἶναι. Kein Zweifel, hier bereits setzt eine Trennung ein zwischen dem Dargestellten und seiner Bedeutung. Das Schermesser des Kairos bedeutet kein bloßes Schermesser mehr . . .[29]

Wie aber verhält sich hinsichtlich des Allegorischen die frühere Zeit? Für die bildende Kunst erledigt sich die Frage kurz und schlicht: Archaisches und Klassisches kennt Allegorisches noch nicht.

»Homer ist reich an allegorischer Dichtung von der Farbe der eigensten, neuesten Erfindung.« Auch das Märchen von den Töchtern des Pandaros (Od. 20, 66 ff.) z. B. ist ihm eine »Allegorie«.

[29] Das ist also noch etwas anderes als das Seil in den Händen des Oknos auf Polygnots Unterweltgemälde; da ist das Strohseil, das er flicht, ein Strohseil, etwas Nichtiges, weil es zerreißt, der Esel, der dabeisteht und es auffrißt, ist ein Esel, und das Ganze ist »Eikon« und entspringt der beliebten Manier des εἰκάζειν. — Die vielen Einzelunterscheidungen, der εἰκονολογία, εἰδωλοποιία, παραβολή usw. der Grammatiker und Rhetoriker lasse ich hier gern beiseite. Man mag die Geschichte von Herakles am Scheideweg eine »Parabel« nennen — wie gesagt, hierauf soll es nicht ankommen.

Auch was zuerst so aussehen könnte, entpuppt sich als »Personifikation«. Allegorie ist dualistisch, sieht es ab auf Sprengung der Gestalt; als allgemeine Geistesform bedeutet sie die Spiritualisierung Gottes und der Welt. Die klassische Zeit der Allegorie und des Symbols[30] ist darum erst die Spätantike: was seit der archaischen Zeit in die Gestalt (Einheit von Sinn und Form) hineinstrebte, strebt wiederum aus ihr hinaus. Was durch die Macht der Tradition an frühantiken Formen fortbesteht, wird ausgelegt als Hülle eines neuen, jenseitigen Geistes.

Wie aber steht es mit der frühantiken *Dichtung*? Fehlt auch ihr das Allegorische? So gern wir auch von vornherein vermuten möchten, daß von ihr dasselbe gelte wie von der bildenden Kunst, und wie sehr in der Tat als Regel auch von ihr dasselbe gilt: es gibt doch Ausnahmen — wenig genug, doch immerhin! Und sind die Ausnahmen nicht gerade das, was die Regel erhellt?

Die Theoretiker der hellenistischen Zeit und ihnen folgend, in der augusteischen, Tryphon von Alexandria (und seine Abschreiber) wie der Homer-Allegoret Heraklit nennen aus frühgriechischer Zeit drei Musterbeispiele, die nicht so ohne weiteres von der Hand zu

[30] Ich halte mich ausschließlich an den antiken Symbolbegriff, da der moderne einem Turmbau zu Babel gleicht. Griechisch heißt Symbolon »Erkennungszeichen«. Weiter nichts sind auch die altpythagoreischen »Symbola«. Mit der Bedeutung des »Rätselhaften«, «Mystischen«, erfüllt das Wort sich erst im späteren Hellenismus, wohl unter dem Einfluß der Mysterien (vgl. Otto Kern, Orphicorum fragmenta S. 102, 23). Von da ab beginnt seine Karriere, bei Griechen wie Christen, bis das geflügelte Wort der späten Orphik σύμβολα γὰρ κοσμικὸς νοῦς ἔσπειρεν κατὰ κόσμον zur Parole des Zeitalters wird. In Absicht auf die Trennung zwischen Sinn und Ding, Urgrund und Erscheinung, Macht und Idol (denn nur bei solcher Trennung kann dann wiederum Sinn, Urgrund, Macht in Ding, Erscheinung und Idol einfahren, um es »pneumatisch«, dynamisch oder magisch zu erfüllen) ist zwischen Symbol und Allegorie kein Unterschied. Nur wird bei dem »Symbol« mehr an das Verhältnis zwischen Zeichen und Sinn, bei der »Allegorie« mehr an das Verhältnis zwischen Text und Sinn gedacht, zum mindesten der Theorie nach. — Primitives und altorientalisches Symbolwesen ist ein Gebiet für sich; erkannt, ausgesprochen, spekulativ begründet, zu Systemen ausgestaltet erscheint das »Symbol« erst in der Spätantike.

Meine Bemerkungen zur Geistesform der Spätantike stehen zerstreut, und offenbar wird nicht ersichtlich, auf welchem Material und welchen Kategorien sie beruhen. Daher wohl Mißverständnisse wie Hermes 65, 1930, S. 90 Anm. Ein Vortrag der Warburg-Bibliothek, »Allegorie und Mythendeutung in der Spätantike« (Hamburg, 28. Jan. 1922), blieb ungedruckt.

weisen sind[31]: die Allegorien des Schiffes bei Alkaios und Archilochos, neben der »Ate« und den »Litai« der Ilias.

Das Schiff des Alkaios[32] ist zwar weder Person noch Gott, scheint aber, wenn die Alten mit ihrer Deutung recht haben, eine so durchgeführte allegorische Dichtung, wie so etwas fast erst wieder bei Prudentius vorkommt. Bereits der Anfang: »Ich weiß nicht, woher der Wind weht«, ἀσυννέτημι τῶν ἀνέμων στάσιν, ergibt eine Situation, die im politischen Leben jedenfalls weit signifikanter sein dürfte als bei einer wörtlich zu verstehenden Seenot. Allegorie sei eine fortgesetzte Metapher, *fit continuatis translationibus*, bemerkt zu Horazens Schiffs-Allegorie Quintilian VIII 6,44. Das Wehen des Windes — vom Schiff nicht zu reden — kommt in so vielen Metaphern vor, daß sich Zitate erübrigen. Unlängst hat sich auch auf einem Papyrus noch die Fortsetzung gefunden, zwar in fragmentarischer Erhaltung, immerhin steht da: »... Die ganze Ladung (über Bord) ... Schon heißt es, die Lust (noch länger) mit Regen (und Wind) zu kämpfen, ging ihm aus ... an eine Klippe schlug es ... In solcher Not schleudert das Schiff! ... Des laß mich, o mein Freund, vergessen ... und mit euch mich freuen ... und mit Bykchis wieder ...« Was mit Bykchis, steht nicht mehr zu lesen, aber läßt sich denken. Das Gedicht atmet Revolutionsstimmung.

Unangefochtener von den neueren Erklärern blieb die Schiffsallegorie des Archilochos (Fr. 56 Diehl). Sie ist gerichtet an denselben Glaukos, den als Kampf- und Gesinnungsgenossen, als seinen und der Vaterstadt Erretter Archilochos dankbar genug gepriesen hat, um an dem politischen Hintersinn auch dieser Widmung keinen

[31] Heracliti quaest. Homer. c. 5; Kokondrios S. 234 Spengel Rhet. Gr. III.

[32] An die Allegorie des »Schiffes« bei Alkaios wollen die neuesten Erklärer nicht so recht heran: »Da hatte Horaz [als er sein ›o navis referent‹ nachbildete] von den Grammatikern gelernt, das Gedicht des Alkaios wäre eine Allegorie; vermutlich hatten sie Recht, wir können das nicht entscheiden«, erklärt Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 312. Noch zurückhaltender Richard Heinze (Horaz, Oden, 6. Aufl. 1917, S. 94): »Die Deutung (des Allegorikers Heraklit c. 5) trifft schwerlich zu, hat aber doch vielleicht Horaz zu seiner Allegorie angeregt.« Erst recht E. Diehl, Anthol. lyr. zu Alkaios Fr. 46: »Allegoria et ab hoc carmine abest et a fr. 30.« Vgl. jedoch C. M. Bowra, Greek Lyric Poetry, S. 149 f. — Hellenistische Vorbilder z. B. zu Ovids allegorischem Sonnenhofstaat Met. 2, 23 ff. sind nicht bekannt. Nicht ausgeschlossen wäre, daß die grammatische und rhetorische Theorie der Prosopopoiia, Eidolopoiia usw. auf die Poesie zurückgewirkt hätte. Aber dergleichen Dinge sind merkwürdig wenig untersucht. Übrigens könnte auf diesem Gebiet auch nur ein Philologe arbeiten, der zugleich das archäologische Material beherrschte.

Zweifel zu belassen. Auch hier hat sich zum bereits bekannten Anfang auf Papyrus wiederum die Fortsetzung gefunden. Und hier endlich wird nun auch das Genus dieser Schiffs-Allegorien klar: sie gehören zur weiteren Gattung der archaischen »Ainoi«, gleichnishafter Mahn- und Winkgeschichten. Archilochos, unter den Lyrikern der Klassiker des »Ainos«, ist wohl der ursprünglichere als Alkaios — auch im Versmaß. Der Tetrameter ist in ganz anderer Weise Spruch- und Mahnform als die Liedweise der Lesbier. Verhüllt, als ob wirklich nur an einen Sturm in der Natur zu denken wäre, fängt er an: »Glaukos, sieh! Aus der Tiefe schon gärt in Wogen das Meer! Um die Felsen der Gyrai richtet die Wolke sich auf, Zeichen des Sturms!«, um in verhüllt politischen Mahnungen fortzufahren. Ein politischer Ainos ist auch die Schiffsallegorie der Theognideen, 667 f., die das »Ainigma« der Gattung mit Namen hervorhebt. Alkaios bereits hat den ursprünglichen Ainos in die Liedform umgebogen, indem er den Wunsch, den Anruf, der dem Lied gemäß ist, um des lyrischen Motivs willen zur Seenot des Staats kontrastierte. Zur autarken, reinen, nicht mehr angewandten, nur noch in sich selbst bewegten, aber wie bewegten, wie ernsten, wie beinahe tragischen Allegorie wurde die alte Rätselform schließlich bei Horaz.

Es hat dieses Umweges bedurft, um endlich auch zu den homerischen Litai (»Bitten«, Il. 9,502) zu kommen. Gewiß, auch die Litai sind Göttinnen, Töchter des Zeus, und scheinen insofern von dem Typus der Personifikation, wie wir ihn feststellten, nicht verschieden. Und doch ist ein Unterschied. Töchter des Zeus sind sie nicht, weil sie zu Zeus' Wesen und Herrschaft gehörten, wie Dike, die Horen, die Moiren und was dergleichen bei Hesiod; wie es kein Zufall ist, daß ihre Namen in Hesiods Theogonie nicht vorkommen. Sie sind weder elementare Mächte noch Mächte der Ordnung, vielmehr überhaupt gar keine Mächte, Zeus könnte mit ihnen keinen Staat machen, und sie sind obendrein noch krumm und unansehnlich ... Töchter vielmehr sind sie des Zeus, weil man »bei Zeus« um Erhörung bittet[33]; lahm, runzlig und schielend, weil mit dem Hochfahrenden, der sich durch Ate (»Verblendung«) leiten läßt, verglichen, die Figur des »Bittenden« so unfrei, niedrig, häßlich, schielend und gedrückt sich ausnimmt[34]. Ate aber ist stark und schnellfüßig, wes-

[33] Ζεὺς ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων (Od. 9, 270) zitieren dazu die Scholien. Daher Ζεὺς ἱκέσιος usw.

[34] Die Scholien und der Allegoriker Heraklit c. 37 führen das z. T. im einzelnen noch weiter aus, und die neueren Kommentare folgen ihnen; es ist bezeichnend, daß man das kann. Ameis-Hentze: »›Lahm‹, ›hinkend‹, weil der Mensch, so rasch er sich durch die Leidenschaft zur Tat hinreißen läßt, so langsam sich zu reuiger Abbitte des Unrechts entschließt; ›run-

halb sie allen weit vorausläuft, über alle Lande hin die erste ist und die Menschen berückt; sie aber, die Litai, suchen den Schaden hinterher zu heilen. (So z. B. ist die Situation, in der sich jetzt eben die Bittenden im Zelt Achills befinden.) Wer nun ehrfürchtig ist vor den Töchtern des Zeus, wenn sie sich ihm nahen, dem lohnen sie es reichlich und erhören sein Flehen (wenn er in Not ist); doch so einer sich weigert und sie hart von sich weist, so gehen sie hin und bitten Zeus Kronion, Ate solle ihn geleiten, auf daß er durch Schaden büße. Da erscheinen die »Litai« selbst in der Rolle der Bittflehenden . . . Das Allegorische, zum mindesten die *Übertragung* des menschlichen Zustands oder »Pathos« auf die »Göttinnen« ist nicht zu leugnen. Aber ebenso unverkennbar ist auch hier wieder die Ainos-Form. Wie der ganze Gesang nach den Litai heißt, so bildet sich auf dem Gipfel seiner Bittreden, aus der Bitte, die Bitte um Zeus' willen nicht zu verschmähen, aus dem Begriff des λίσσεσθαι selbst die »Allegorie«. Dem Ainos folgt als »Beispiel« die Geschichte vom Zorne des Meleager. Ainos und Exempel: eins gehört zum anderen. Nicht anders entwikkelt sich aus dem Begriff ἀᾶσθαι die »Allegorie« der Ate, Ilias 19, 91. Auch hier ist die Ainos-Form nicht zu verkennen, wenn auch Agamemnon sie zuvorkommend gegen sich selber wendet. In der Ainos-Form darf Phoinix dem Achill sagen, was er ihm ohne diese Form niemals so hätte sagen dürfen: so sind wir, und so bist du! Dein Tun ist Ate; hörst du nicht auf uns, so wirst du's hinterher zu büßen haben. Daß wir so hier vor dir stehen und betteln müssen, ist gewiß für uns beschämend, und doch — Göttinnen sind auch die Litai, Töchter des Zeus! . . .

Der »allegorische« Ainos ist, trotz seines Umweges, direkter, als es die direkte Mahnung wäre, wie auch die Metapher immer irgendwie direkter ist als die unmetaphorische Ausdrucksweise. Auch die Rede vom Schiff bei Archilochos weist drastischer auf die Situation, als es ein Exposé direkter Art vermöchte: dies ist die Gefahr! Sieh, was du tust!

Ein drittes Beispiel offenbar derselben Gattung steht im Mahngedicht des Hesiod, anschließend an die paraenetische Tierfabel — als Eidolopoiia würde sie die Terminologie der hellenistischen Zeit bezeichnet haben — von der Nachtigall und dem Habicht. Auch dies Beispiel (Erga 220 ff.) ist ein Grenzfall und scheint bereits halb Allegorie, halb Personifikation. »Denn alsogleich läuft Horkos (der den Meineid rächende Daemon, da der Eid eine Selbstverfluchung in sich schließt) mit den krummen Rechtsurteilen. Doch um Dike erhebt sich ein Getümmel (δόθος gleich θόρυβος, nach den antiken Erklärern), da sie gefangen davongeschleift wird, wohin die Bestochenen, die ›Geschenkefresser‹, sie führen, die mit krummen Rechtssprüchen die Rechtsgrundsätze (θέμιστες) entscheiden. Sie aber geht mit (das heißt: läßt es geschehen, wehrt sich nicht) und weint nur über Stadt und Land, in Nebel gehüllt (ἠέρα ἑσσαμένη), und bringt Verderben über die Menschen, die sie des Landes verweisen und sie nicht ›gerade‹ (d. h. kein gerades Recht) erteilen.« — Nebel verbreiten auch die homerischen Olympier, um die Sterblichen zu berücken, oder um sich selbst (ἠέρα ἑσσαμένω Ilias 14,282) und ihre göttlichen Gespanne (Ilias 5,776) unsichtbar zu machen; dann wähnen die Menschen wohl, es wäre überhaupt nichts da. »Im Nebel schreitend«, ἠεροφοῖτις, ist Erinys (Ilias 9,571; 19,87), weil der Missetäter sie nicht wahrnimmt. Auch Hesiods Dike erscheint »in Nebel gehüllt«, wie die Olympier; kein Mensch nimmt wahr — aber nun nicht mehr, was sie tut, sondern was ihr angetan wird! Die furchtbarste Beugung des Rechts an der Göttin des Rechts selbst! Die sie als Göttin doch über sich ergehen muß lassen: denn so und nicht anders ist es mit dem Recht auf Erden. Aber hinterher klagt sie's dem Zeus.

Wie in der Ilias die Litai als Zeustöchter zugleich in der Rolle der Bittenden, erscheint in Hesiods Erga Dike als Zeustochter zugleich in der Rolle eines ungerecht Verurteilten, eines der mit der Acht bestraft, von Haus und Hof vertrieben, unter dem Zulauf des Volkes, über die Grenze gebracht wird, damit andere sich an ihm bereichern. Eine Nachahmung Homers ist gleichwohl bei Hesiod nicht zu erkennen; das epische Sprachgut, das Hesiod, wie überall, auch hier verwendet, weist nicht auf Homers Litai als Muster hin; was übereinstimmt, ist die Form des »Ainos«. Die Ausnahme bestätigt also wieder nur die Regel: auch die alte Dichtung kennt das Allegorische im eigentlichen Sinne noch nicht; was allegorisch in ihr scheint, das ist in Wahrheit nur eine besondere Spielform zu der Wink- und Gleichnisrede — eine Art des »Ainos«. Fast noch näher stehen dieser Art die Fabeln des Äsop als die »Allegorien« des Hellenismus oder gar der Spätantike.

Man kann grob drei Arten von Allegorien unterscheiden: 1. die »Allegorie« der alten Mahnrede, des Ainos, 2. die schöngeistige oder erbauliche der Sophistik, 3. die mystisch-scholastische oder theologische der Spätantike. Auf jene beiden späteren Formen sei hier nur so weit verwiesen, als zur Klärung dienlich ist, mit was man die ar-

zelig‹, mit Bezug auf das kummervolle Aussehen reumütig ihr Unrecht Abbittender, wie ›seitwärts blickend mit beiden Augen‹, weil solche aus Scham dem Beleidigten nicht gerade ins Gesicht zu sehen wagen.« Nur scheinen mir die neueren Kommentare den Bezug zur Situation zu wenig zu beachten. Besser die Scholien: μυθικῶς δὲ ⟨ὑποβάλλει⟩ τὸ ‘ὄρα, μή σοι διὰ τὴν ὑπεροψίαν ἔσται δεινόν’.

chaische Form des Allegorischen nicht zu verwechseln hat. Das Archaische hat einen heißeren Atem als die späteren Verstandesspiele der Sophistik, ist diesseitiger als die Bedürfnisse der Spätantike, doch vor allem hat es keine Wahl, es kann nicht willkürlich sich allegorisch oder auch direkt ausdrücken. Zur vertauschbaren Umhüllung eines lehrhaften Gehalts wird die Allegorie wie der Sophisten-»Mythos« erst im Zeitalter der Aufklärung, des kritischen Geistes. Vorangegangen ist ihr eine rationalisierte Form der Fabel, die sich wiederum bezeichnen ließe als ein entaktualisierter, seines Mahngehalts entkleideter, nur noch erbaulicher, anekdotischer, witziger »Ainos«. Diejenige Ainos-Form jedoch, die an das Allegorische gemahnt, beginnt nicht mit Homer; hier läßt sich zeigen, wie bereits Homer mit einem älteren Formgut schaltet. Auch das »Allegorische«, wenn freilich auch nicht so verstanden, wie es die Homerdeutung der Stoiker und ihrer Nachfahren verstanden hat, erweist sich als Besitz aus einer Zeit, die unserer Kenntnis sich entzieht.

HERAKLITS LEHRE VOM FEUER

1 Ein Aufsatz von Heinrich Gomperz[1] läßt auf Fortführung einer Debatte hoffen, die seit allzulangem, wie mir scheint, geruht hat. Die alte Streitfrage, ob Heraklit den Weltbrand lehre, wird zum erstenmal, seit langem, wieder ernst genommen. Die Echtheit, oder vielmehr der Fragmentcharakter des Fragmentes 66 (πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται), den ich bestritten hatte, wird dabei verteidigt, und zwei Zeugnisse, das des Themistios (ἐντεῦθεν ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν) und das des Aristoteles (Phys. III 5; A 10 bei Diels: Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ), auf eben dies Fragment zurückgeführt: es dränge sich der Eindruck auf, daß Aristoteles wie Themistios dasselbe Fragment gelesen hätten. Damit wird zum ersten Male wieder ein Versuch gemacht, zwischen antiker Interpretation und deren Unterlagen zu scheiden. Eine solche Scheidung wird bei Zeller auch noch in den neuesten Auflagen umgangen. Als entscheidend wird zuletzt doch die erdrückende Masse der Zeugnisse betrachtet.

Allerdings bedarf es, um an das Verhältnis zwischen Text und Interpretation heranzutreten, nun doch etwas umfangreicherer Anstalten. Um überhaupt die Möglichkeit des Wissens abzugrenzen, um fragen zu können: was hat Aristoteles gelesen? was Themistios? bedürfte man einer Geschichte der Heraklit-Auffassungen im Altertum. Man bedürfte dieser Geschichte wie ein Editor der Textgeschichte. Alles Sammeln bleibt vergeblich, Heraklit bleibt uns der doppelt Dunkle, ehe nicht das Medium zwischen ihm und uns, die Tradition des Altertums, erhellt ist. Daß dies in den *Vorsokratikern* geschehen sei, ist ein Mißverständnis. Das zu leisten, war nicht ihre Absicht. Aber auch die Dielssche Sonderausgabe des Heraklit von 1901 enthält sich jeder überlieferungsgeschichtlichen Erörte-

[1] Hermes 58 (1923) S. 49. Vorliegender Aufsatz wurde, in ursprünglicher Fassung, für den Hermes kurz danach geschrieben, blieb aber dann liegen, weil ich mich mit dem Gedanken trug, die Heraklitischen Fragmente mit einem überlieferungsgeschichtlichen Kommentar versehen herauszugeben. Heute sehe ich, daß ich in absehbarer Zeit dazu doch nicht imstande bin. Als Probe dessen, was mir vorschwebte, ließ ich im Hermes 63 (1928) S. 107 die Miszelle κοπίδων ἀρχηγός erscheinen [s. unten S. 98 ff.].

rung, und die Arbeit der recensio wird mit einem Stillschweigen vollzogen, das sich seiner Autorität bewußt sein durfte. Und doch 2
bot bereits Paul Wendlands Aufsatz »Ein Wort des Heraklit im Neuen Testament«, SBBerlin 1898, S. 1 ff., ein Beispiel dafür, was alles da schließlich doch einmal zur Sprache kommen mußte. In den *Vorsokratikern* wird freilich auch hierauf nicht hingewiesen.

Versuchen wir, uns klarzumachen, was für Züge, die wir an Heraklit zu sehen gewohnt sind, fehlen müßten, wenn zufällig dieser Autor, diese Gattung oder Zeit in der Zitatenreihe fehlte. Keineswegs nur einzelne Fragmente, sondern Züge, sogar ganze Ansichten. So unverändert Heraklit der »Dunkle« bleibt, es hat ihn jede Zeit und jeder Kreis doch eben als den Dunklen je nach seiner Art verstanden. Nach diesem Verständnis richtet sich die Auswahl der Zitate wie die jeweilige Lösung ihrer Rätsel[2].

Es gibt einen Heraklit der Sprüche und der Spruchsammlungen; weit verbreitet, oft mit einem andern untermischt, erscheint er uns am reinsten in dem Florilegium des Stobaios: als der weise Ratgeber, der von der Tugend der Erkenntnis redet, von dem göttlichen Gesetz, von der Vernunft der Seele, die sich selber mehre, von der Trunkenheit und Nüchternheit, von dem Charakter als des Menschen Daimon ... Wie man sieht: ein durch Auswahl begrenzter Heraklit. Es gibt einen Heraklit der geflügelten Worte und geflügelte Worte als Fragmente. Es gibt einen Heraklit der Biographen, μεγαλόφρων καὶ ὑπερόπτης, und Fragmente anekdotischen Charakters. Und es gibt die Heraklite der verschiedenen Philosophenschulen, neben dem der Skeptiker vor allem den der Stoiker, den preisenden des Kleanthes, den ergebenen Marc Aurels. Es gibt den Heraklit des Platon: einen paradoxen Auflöser. Es gibt den Heraklit des Aristoteles – er ist teils Physiker, nicht anders als der Heraklit des Theophrast, teils Leugner einer objektiven Wahrheit. Es gibt einen Psychologen Heraklit – etwas von einem neuplatonischen Mystiker, der bei Plutarch und Neuplatonikern erscheint. Aber von keinem dieser Heraklite soll die Rede sein, sondern von dem, der mit den Christen aufkommt.

[2] Die Frankfurter Diss. von Gioia Schubring, Heraklits Lehre vom Fluß der Dinge in der Auffassung des Altertums, 1924, ist, wie nicht anders zu erwarten, nur eine erste Orientierung, in nur vier maschinengeschriebenen Exemplaren erschienen und zur Kenntnis der gelehrten Welt nicht gelangt. Das Überlieferungsproblem ist aufgegriffen von E. Weerts, Heraklit und Herakliteer, Klass.-Philol. Studien ed. F. Jacoby, Heft 7, Berlin 1926. Derselbe: Plato und der Heraklitismus. Philol. Suppl. 23, 1931.

Faßt man das Zitat, zusammen mit dem Text, in dem es steht, als jene Einheit auf, die es vom Autor aus doch sein muß, so klingt in den Heraklitzitaten des Klemens von Alexandria ein in der antiken Literatur bisher noch nicht vernommener Ton auf. Auch der Inhalt scheint verwandelt, wenn auch nicht durchaus, so doch zum guten Teile. Weder Anthologisches noch andere Formen des Zitats hätten das bieten können. Mag Klemens auch dies und das nur einer der bequemen Anthologien verdanken, so ist doch kein Zweifel, daß er seinen Heraklit gelesen hat. Denn er entdeckt – was ihm kein ande-
3 rer Autor, keine Anthologie ermöglicht haben könnte – er entdeckt in Heraklit zum ersten Male den Propheten. Weil er Christ ist, hat er für den Prophetenton das Ohr. Er hört aus ihm heraus – mit welchem Recht, stehe dahin – das ihn anheimelnde prophetische Drohen und Schelten. ›Drohen‹ (ἀπειλεῖν)[3], ›Prophezeien‹ (μαντεύεσθαι), ›Schelten‹ (ἐπιστύφειν) wendet er zur Einführung von Heraklitzitaten an, als ob es sich um Paulus- oder Jesaias-Worte handle. Was zitiert wird, richtet sich nach dem Vernehmen dieses Tones, Worte über menschliche Verdammnis, Weltgericht und Nähe der Vergeltung. Aber vollends zum Propheten macht den Dunklen für christliches Ohr sein Rätselstil. Erweist sich doch durch seine Teilhabe an der prophetischen ›Verborgenheit‹ erst der Pneumatiker[4]. Kraft seiner Rätselhaftigkeit wird Heraklit zu einer Art von griechischem Jesaias. Durch seine Jesaias-Nähe weist ein Wort sich aus wie das vom Feuer, das nicht untergeht (Fr. 16, Paed. I 216, 26 St.): ὁ παιδαγωγὸς αὐτοῖς ἀπειλεῖ διὰ Ἡσαίου λέγων ... ἢ ὥς φησιν Ἡράκλειτος ..., Als Begnadeter der ›barbaros philosophia‹ hüllt er in sein Dunkel jenes Licht, das erst der Christ gewahr wird. Was er spricht, gerät eschatologisch.

Aus einer ihm überlieferten Zitatenreihe zitiert Klemens Fr. 32 und 33 Diels, über den einigen Gott: »ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός ὄνομα.« καὶ πάλιν· »νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός«. (Strom. II S. 404, 1 St.). Aber angelangt bei Heraklit kann er sich nicht entbrechen, auf die christliche Bedeutung des Ephesiers hinzuweisen, mit einem Zitat, das er nunmehr aus eigenem zufügt: κἂν τὸ ῥητὸν ἐκεῖνο ἀναγαγεῖν ἐθέλῃς· »ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω« (Luk. 14, 35), εὕροις ἂν ὧδέ πως ἐμφαινόμενον πρὸς τοῦ Ἐφεσίου·

[3] Vgl. z. B. Klemens Protrept. I S. 67,1 St.: ἀπειλεῖ γοῦν αὐτῷ ὁ προφήτης Ζαχαρίας, zur Einführung eines Zitats, und vieles andere mehr.

[4] Z. B. Klemens Strom. II S. 116, 25 St.: ἀλλ' οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμα κεκτημένοι ἐρευνῶσι τὰ ›βάθη τοῦ θεοῦ‹, τουτέστι τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως ἐπήβολοι γίνονται. Das Gotteswort aus dem Prophetenmund ist Rätselwort: αἰνιγματωδῶς ἀπειλήφασιν, Protrept. I S. 64, 12 St. usw.

»ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ· παρεόντας ἀπεῖναι.« Jene Tauben sind für Klemens die, die den Propheten nicht vernehmen.

Der gebieterische Stil erscheint als inspiriert. Wer solche Worte redet, fordert Glauben, er bedarf nicht des Beweises, er verurteilt den Beweis. »Sie wissen nicht zu hören noch zu reden« (Fr. 19), wird verstanden als: sie hören nicht, da sie in ihrem Dünkel den Propheten überhören. Denn sie sind ungläubig (ἄπιστοι), deshalb verlangen sie Beweise . . . Unter den so vielen zu Zeugen gerufenen Griechen wird ihm keiner so wie Heraklit zum Bürgen für dies Hauptkapitel seiner eigenen Theologie: der Lehre vom Verhältnis zwischen πίστις und ἐπιστήμη. Heraklit gehört für ihn nicht nur um einzelner, in diesem Sinne verstandener Sentenzen willen, sondern schon durch seinen Stil zu der erhabenen Gesellschaft derer, die den Prinzipat des Glaubens vor dem Wissen und Beweisen proklamie- 4
ren. Sei der Glaube doch die Grundlage des Wissens (z. B. Strom. II S. 119, 2 St.). So verurteilt durch die Stimme Heraklits die griechische Philosophie sich selbst. Und je mehr der philosophische Wissensanspruch, als Ungläubigkeit und Taubheit, erst an einem nicht mehr fernen jüngsten Tage sich in seiner ganzen Falschheit offenbaren wird, desto geläufiger ist Klemens jenes Abspringen – für Klemens nicht einmal ein Abspringen – von solchen Worten zum jüngsten Gericht.

Fr. 20 (Klemens Strom. II S. 201, 23 St.) lesen wir bei Diels und Kranz (so auch bei Snell): Ἡ. γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδὰν φῇ· γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι. Diels erklärt in seiner Sonderausgabe: »Das Kolon μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι (heraklitischer Begriff, s. Fr. 84) ist nötig wegen κακίζων des Clem. Der Philosoph berichtigt die Trivialanschauung nach dem von ihm umgedeuteten orphischen Pessimismus.« Ergänzend die *Vors.:* »μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι hält Mullach falsch für einen Zusatz des Clem«. Doch hiergegen müßte schon der häufige Gebrauch von μᾶλλον δέ bei Klemens stutzig machen. Zumal liebt er diese Wendung, wo es gilt, ein Wort auf seinen eigentlichen, und das heißt für ihn stets christlichen Sinn zurückzuführen[5]. Die Beweislast müßte also dem zufallen, der behaup-

[5] Zu μᾶλλον δὲ erübrigen sich Belege; Strom. II S. 105, 22 St. Paed. I S. 106, 19 St. usw. – Für Streichung des μᾶλλον auch O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit, Leipzig 1935, S. 121 f., aber mit unzureichender Begründung: »Der Zusatz dürfte eine alte gelehrte Notiz sein, die etwa aus Frg. 84 in übergroßer Gelehrsamkeit eine Erklärung beigeben wollte.« Auch daß der Ton ›verächtlich-polemisch‹ sei, vermag ich nicht zu erkennen.

tet, μᾶλλον δέ, in einem solchen Sinne – dem der Reduktion auf eine tiefere Wahrheit – sei bereits archaisch. Ich kenne kein Beispiel. Und was soll der Hinweis auf Fr. 84: μεταβάλλον ἀναπαύεται, oder Fr. 111: κάματος ἀνάπαυσιν, wo der Zusammenhang doch so ganz anders ist? Und selbst gesetzt, dies ἀναπαύεσθαι wäre dasselbe wie die Heraklitische ἀνάπαυσις: was soll der Sinn der Parenthese sein? So wenig ich in μόρους ἔχειν die ›Trivialanschauung‹ zu erkennen vermag, so wenig wird mir aus dem ἀναπαύεσθαι ein »umgedeuteter orphischer Pessimismus« klar. Dagegen kann, was ἀναπαύεσθαι, von Klemens aus betrachtet, heißen muß, kein Zweifel sein. Der Mensch, die Kreatur, die Welt befindet sich in Qual und Unruhe bis zur Erlösung, bis zum Endgericht, bis zum ewigen Frieden. Das heißt ἀναπαύεσθαι. So Strom. II S. 409, 8 St.: ἢν δὲ ὁσίως καὶ δικαίως διαβιώσωμεν, μακάριοι μὲν ἐνταῦθα, μακαριώτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγήν, οὐ χρόνῳ τινὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι. Oder Strom. II S. 397, 1 St.: λειμῶνα (gemeint ist die Hadeswiese im Platonischen Er-Mythos) . . . ὡς ἥμερον χωρίον καὶ προσηνὲς καὶ τῶν ὁσίων χῶρον, ἑπτὰ δὲ ἡμέρας ἑκάστην κίνησιν τῶν ἑπτὰ (der Planeten), καὶ πᾶσαν τὴν ἐργαστικὴν τέχνην εἰς τέλος ἀναπαύσεως σπεύδουσαν. Denn auch hier wird, durch eine heiden-
5 gnostische Prozedur hindurch, der Er-Mythos christlich eschatologisch umgedeutet. Gar nicht anders ist das ἀναπαύεσθαι des Heraklitfragmentes 20 zu verstehen. Κακίζων τὴν γένεσιν hat markionistischen Sinn; und ἀναπαύεσθαι ist christliche Interpretation zu μόρους ἔχειν: christlich ausgedrückt: wie sie geboren sind, so wollen sie von dieser Welt erlöst werden. Das Rätselwort vom Lebenswillen als dem Todeswillen wird, indem es als Prophetenwort verstanden wird, von selbst eschatologisch.

Ähnlicher Art dürfte die Crux des Fragments 28 sein (Strom. II S. 331, 20 St.): δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. Das sind zwei Sätze. Aber welchen Sinn hat ihre Verbindung? Meist versteht man ihr Verhältnis konzessiv: mag auch der Bewährteste nur Scheinendes erkennen, so werden deshalb doch die Lügenzeugen ihrer Strafe nicht entgehen. So Diels: »Denn was der Glaubwürdigste erkennt, festhält, ist nur Glaubenssache. Aber freilich die Lügenschmiede und ihre Eideshelfer wird doch auch Dike zu fassen wissen.« Ähnlich Kranz und Snell. Aber wie kann καὶ μέντοι καὶ das heißen? In späterer Sprache ist es steigernd, ›*atque etiam*‹, heißt also das Gegenteil von dem, was hier von ihm verlangt wird. Um das auszudrücken, würde man ganz andere Verbindungen verwenden. Und archaisch? Wilamowitz fand es als archaisch schon an sich, um der Partikelhäufung willen, so unmöglich, daß er es als ›Sprachfehler‹ gerügt

hat (Hippolytos S. 237). Meines Wissens hat noch keiner durch ein Gegenbeispiel ihn Lügen gestraft. Nun aber die weitere Frage: angenommen selbst, καὶ μέντοι καὶ könne so viel wie ›aber freilich auch‹ in jenem Sinne heißen: muß dann nicht der erste Satz so anerkennend, positiv gemeint sein, wie der zweite negativ, verwerfend lautet? Und so faßt man wohl auch das δοκέοντα so auf wie den δόκος der Dinge bei Xenophanes. Aber dann müßte sich Heraklit selbst mit dem δοκιμώτατος identifizieren: »zwar, was auch ich wahrnehme, ist nur δοκέοντα; doch wehe jenen . . . !« Ist das sehr wahrscheinlich? Oder sollen wir mit Wilamowitz konjizieren? Aber ehe wir zu konjizieren anfangen, mit Wilamowitz schön archaisch καὶ μὲν oder anderes setzen: ist es nicht der Mühe wert, zum mindesten einmal zu fragen, wie denn Klemens selber sein Zitat verstanden haben könne? Auch hier ist sein Thema wiederum die πίστις. Nach einem Zitat über die πίστιος ὁρμή aus Empedokles zitiert er Paulus I. Kor. 2, 5: »ἵνα ἡ πίστις ἡμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων«, τῶν πείθειν ἐπαγγελλομένων, »ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ,« τῇ μόνῃ καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψιλῆς τῆς πίστεως σῴζειν δυναμένῃ. Und hierauf: »δοκέοντα γὰρ . . .« Folglich hat er den ersten Satz in einem negativen Sinn verstanden. Ὁ δοκιμώτατος ist ihm ein Repräsentant der σοφία ἀνθρώπων[6]. Da ihm aus Heraklit Prophetenton entgegenklingt, sind seine meisten Heraklitzitate denn auch Worte der Verwerfung. Hat er recht da- 6
mit? Ich glaube, ja. Dafür spricht schon das Wortspiel: schon in ihrem Ansehen, ihrer Geltung steckt der Schein oder die Willkür, wie in δόκιμος die δόξα, nicht anders als wie im μόρος wesenhaft die μοῖρα mitenthalten ist und mitbenannt wird (Fr. 25). Dafür spricht auch das Asyndeton: γινώσκει φυλάσσει. Denn dies ist nun keineswegs etwa zu trennen in zweierlei Aussagen, wie Wilamowitz annimmt: »τέκτονες und γινώσκει, μάρτυρες und φυλάσσει entsprechen sich«. Sondern es steht intensivierend, wie so häufig bei den Tragikern; Aesch. Pers. 463 παίουσι κρεοκοποῦσι. Soph. Ant. 1037 κερδαίνετ' ἐμπολᾶτε. Aias 1088 αἴθων ὑβριστής. Trach. 1189 ἤνθηκεν ἐξώρμηκεν. Eur. Her. 602 ἕλξων φονεύσων. Eupolis Fr. 155 Kock φοροῦσιν ἁρπάζουσιν, usw. Bei Heraklit selbst kehrt dasselbe Asyndeton in Fr. 52 wieder: παίζων πεττεύων, wo zu Unrecht παίζων meist mit παῖς verbunden und πεττεύων isoliert wird[7]. Also heißt γινώσκει

[6] Zu δόκιμος vgl. Herodot V 62 ἐόντες ἄνδρες δόκιμοι ἀνέκαθεν ἔτι. 63 ἐόντα τῶν ἀστῶν ἄνδρα δόκιμον. III 157 ἄνδρα τὸν ἐν Πέρσῃσι δοκιμώτατον. Demokrit Fr. 67 τοῖς δοκίμοις πιστεύειν. Ähnlich verwerfend auch Heraklit Fr. 108.

[7] Bei Diels in allen Ausgaben wird interpungiert: αἰὼν παῖς ἐστιν παίζων, πεττεύων. So auch im Hippolytos-Text von Wendland. Aber

φυλάσσει: »alles, auch sein eifrigstes Erkennen und Beachten«. Als jonische Redeformel hat vortrefflich Diels dies durch Hippokrates π. διαιτ. ὀξ. c. 11 Littré II S. 308 erwiesen. Doch auch da steht es nicht unbedingt lobend: Πυθμενόθεν μὲν οὖν οὐκ ἴσασιν . . . τόδε γε μὴν καὶ φυλάσσουσι καὶ γιγνώσκουσιν, ὅτι μεγάλην τὴν βλάβην φέρει . . . πάντα οὖν ταῦτα μεγάλα μαρτύρια, ὅτι οὐκ ὀρθῶς . . . Vermutlich stammt es, wie μεγάλα μαρτύρια, ursprünglich aus der Gerichtssprache.

Spricht aber der erste Satz eine Verwerfung aus, was wird aus dem Verhältnis beider Sätze zueinander? Wenn ihre Verbindung nicht mehr gegensätzlich, sondern steigernd wird, gleicht sich dann nicht καὶ μέντοι καὶ dem späteren Sprachgebrauch so an, wie es dem Heraklit nicht zuzutrauen ist? Μέντοι, ein zweites Zitat desselben Autors anschließend, steht so z. B. Protr. I S. 38, 27 St. Zwei verschiedene Heraklitzitate hintereinander, indem nur zum zweiten Heraklits Namen genannt wird, im Protr. I S. 16, 23 St. Das καὶ μέντοι καί, als Steigerung, verbindet nicht im Text des Heraklit die Wahrnehmung des δοκιμώτατος mit dem Gericht über die Lügen-Schmiede und -Zeugen, sondern im Text des Klemens ein Zitat über die πίστις mit einem Zitat über das jüngste Gericht. Daß eins das andere nach sich zieht, wird keinen, der den Klemens nicht nur mit der Brille des Fragmentensammlers liest, befremden. Gewiß deutet auch das Heraklitwort auf ein Jenseits, wie so manches seiner Worte. Aber der Vollzug der richtenden Dike braucht so wenig wie der Menschen Vorstellung vom Tode (Fr. 27) erst auf einen jüngsten Tag zu warten.

Für den Christen freilich steht das richtende Feuer als der Sinn der Prophezeiung außer Frage. So wie Klemens im Protreptikos jenem Fragment von den ›Erwartungen‹ der Menschen erklärend hinzu-
7 fügt (I S. 16, 25 St.): τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ, so hier: οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν (bekannt ist, daß die Lehre von dem Fegefeuer sich zuerst bei Klemens ausgebildet findet) τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοί· καθ' ὃν καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν ἀναστήσεσθαι δογματίζουσι, τοῦτ' ἐκεῖνο τὴν ἀνάστασιν περιέποντες· ὁ δὲ Πλάτων τὴν γῆν χρόνοις τισὶ διὰ πυρὸς καθαίρεσθαι καὶ ὕδατος ὧδέ πώς φησι (Tim. 22 c). Zwar redet Platon nur von einer ›Reinigung‹ der Erde durch die Sintflut. Doch das braucht den Interpreten ebensowenig wie die stoische Bedeutung der ἀνάστασις als Weltbrand zu bekümmern. Stammt doch ohnehin das πῦρ καθάρσιον aus

παίζων πεττεύων ist ein neues Glied, so daß die drei einander entsprechen: παῖς, παίζων πεττεύων, παιδὸς ἡ βασιληίη.

den heidnischen Mysterienlehren von dem reinigenden Seelenkreislauf durch die Elemente[8].

Nun aber die Abfolge der Zeugen: Heraklit, Stoa, Platon. Sie begegnet uns noch einmal in der großen eschatologischen Digression Strom. II, S. 395–397 St., aus der wir Fr. 30 f. zu zitieren pflegen. Ihre Ausführlichkeit gestattet, die entscheidende Frage zu beantworten: durch welche Textstellen sieht Klemens Heraklits Ekpyrosis als Endgericht bezeugt? Denn alles andere, was er anführt, ist nur Ausdeutung vermeintlichen Prophetenwortes. Die Beantwortung führt zu Hippolytos hinüber. Stellen wir vorweg fest: Klemens beruft sich für dies Wichtigste aus seinem ganzen Heraklit nicht etwa auf das unzweideutige Dictum: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται (Fr. 66) – wenn dies wirklich als Zitat zu werten, worüber später – sondern auf dieselbe, oft zitierte, offenbar berühmte Stelle, aus der vor den Stoikern schon Theophrast die Heraklitische Ekpyrosis gefolgert hatte (Diog. Laert. IX 8–9, Diels Fr. A 1). Dank dem wörtlichen Zitat des Klemens sind wir in der Lage, diese Folgerung zu kontrollieren.

Werfen wir erst einen Blick auf den Zusammenhang des Ganzen: eine gnostisch-allegorische Exegese über die ἀνάληψις oder die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Ursprung, Urgrund, Urbild. Ist die Terminologie auch überwiegend stoisch[9], ist der Sinn dahinter doch so unstoisch wie möglich. Umrahmt wird das Ganze von einer 8
Allegorie des Er-Mythos, in der man etwas wie von einer Mithras-Gnosis zu erkennen glaubt. Der platonische Er-Mythos, in allegorischer Deutung, wird zum Mittel zoroastrischer Offenbarung. Es gab eine Schrift – eine der frommen Fälschungen –, die diese Deu-

[8] G. Anrich, Theolog. Abhandlungen, Festgabe für Jul. Holtzmann 1902, S. 102. E. Norden Verg. Aen.[3] VI S. 29 ff. u. Kommentar zu V. 729 ff. Um so bedenklicher sind die Folgerungen von Wilamowitz Hippol. S. 237 f., wonach zwischen Heraklit und einem Kirchenvater wirklich schon kein Unterschied mehr übrig bleibt. – Der neutest. locus classicus für das Reinigungsfeuer ist Paulus 1. Kor. 3, 13. πῦρ αἰώνιον als Feuerqual Mt. 18, 28. 25, 41. Jud. 7. Vgl. Wilh. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. 1926, S. 279.

[9] Zur Terminologie: ἀνάληψις ›Himmelfahrt‹ Klem. Strom. II S. 207, 20 St.; ἀνελήμφθη Marc. 16, 19. Acta 1, 2. Tim. 1, 4, 16. – ἀνάστασις von der ἐκπύρωσις Arius Did. Fr. 37 Diels, Chrysipp Fr. 599 Arnim: ἐπανελθοῦσα (ἡ κοινὴ φύσις) εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. – ἀποκαθιστάνειν christlich eschatologisch Acta 1, 6. κατάστασις als Wiederherstellung des natürlichen Zustandes Plat. Phileb. 46 c: ἐν τῇ καταστάσει ἢ τῇ διαφθορᾷ.

tung ihrerseits voraussetzt. Klemens, der sie zur Bestätigung anführt, kehrt, wie üblich, das Verhältnis um, für ihn ist Platons Quelle eine Offenbarung Zoroasters[10].

In der Gnosis spiegelt alles sich in allem. Fest steht hinter allem nur das eine, die Erlösung. Die zwölf Tage, die Er auf dem Scheiterhaufen liegt, bedeuten den Weg durch die zwölf Tierkreiszeichen, den die Seele gehen muß, um die Welt zu überwinden, zur ἀνάληψις; derselbe Weg führt zur Geburt hinab. Die sanfte Wiese, der Ort der Frommen, deutet auf die Fixsternsphäre. Die sieben Tage, die dort zu verweilen sind, bedeuten die sieben Bewegungen der zu durchschreitenden sieben Planeten; der achte Tag, der Tag des Aufbruchs oder ›Auferstehens‹, bezieht sich auf das Eingehen in den Himmel. Klemens hat dies wieder, in seiner verzwickten Art, mit einer allegorischen Deutung des ›Tages des Herrn‹ verbunden. In vier Tagen steigen die Seelen wieder herab: die Vierzahl deutet auf die ›Reise durch die vier Elemente‹: τὴν διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων πορείαν.

Über Kreis und Herkunft dieser Vorstellungen braucht nach Cumont nichts weiter gesagt zu werden. Hingewiesen sei hier nur auf etwas, was uns warnen mag, den allgemeinen Zwang der Zeit zur Allegorik, als ob sie in das Belieben einzelner gestellt wäre, zu unterschätzen: »Daher erklären sie auch die Arbeiten des Herakles, die zwölf an Zahl sind, da nach Überwindung und Durchwanderung der zwölf Tierkreiszeichen die Seele erlöst wird und befreit von dieser ganzen Welt.« Wir sehen denselben zum Symbol gewordenen Herakles groß abgebildet – auf der Igeler Säule. Das beinahe quadratische Feld des Sockels zeigt vor allem einen Ring, der wie der Rahmen eines Medaillons das Bild umschließt. Der Ring zeigt die zwölf Tierkreiszeichen, als Symbol des Kosmos oder vielmehr seiner Grenzen. Im Innenfeld fährt Herakles auf einem Viergespann empor, Athena reicht ihm aus der Höhe hilfreich ihre Hand – dem Sieger der zwölf ἆθλα, dem Erlösten. Kreis und Feld sind eine Einheit, bildmäßig zugleich wie um der mystischen Bedeutung
9 willen: beide erst vereint Symbol der Überwindung dieser ganzen Welt und ihrer Grenzen. Die vier Windgötter in den vier Ecken

ἀποκατάστασις gnostisch Klemens Strom. II S. 132, 5. 133, 5. 225, 12 f.: γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ ἐν τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται.

[10] Klemens weiß, daß die Sekte des Gnostikers Prodikos sich rühmte, geheime Schriften des Zoroaster zu besitzen, Strom. II S. 44, 5 St. Ζωροάστρην δὲ τὸν Μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐξήλωσεν ⟨καὶ⟩ βίβλους ἀποκρύφους τἀνδρὸς τοῦδε οἱ τὴν Προδίκου μετιόντες αἵρεσιν αὐχοῦσι κεκτῆσθαι. Vgl. Strom. III, 30. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 552.

mögen entweder als Himmelsrichtungen die kosmische Region oder den Aufstieg durch die Luft bedeuten, denn durch Luft und Äther geht die Reise.

Nun aber ist an dem mithräischen Charakter dieser Darstellung kaum noch ein Zweifel, unbezweifelt ihr Zusammenhang mit orientalischer Symbolik (vgl. Drexel Röm. Mitt. 1920 S. 133 ff.). Hinter den gelehrten Exegesen stehen die mystischen Bedürfnisse der Kulte. Der Sinn dieser spätantiken Allegorik ist mit dem des frühen Hellenismus, der Stoa, nicht zu verwechseln.

In solcher Umgebung steht das Heraklitfragment bereits für Klemens fest im Rahmen seines stoischen Kommentars. Eine stoische Exegese liegt zugrunde, die die ›Wandlungen‹ des Feuers, gleich den Weltperioden des Empedokles, dem stoischen Dogma angeglichen hatte. Durch die neue gnostische Durchdringung wird dies Ganze wiederum zu einem Sinnbild der Erlösung: im All spiegelt sich die Seele, weniger die individuelle als die Ur-Seele, der Archetyp der Einzelseele. Auch der Gegensatz ἀίδιος-γεννητός oder φθαρτός trägt dazu bei, die Deutung anzuregen. ›Physisch‹, d. h. in physischer Sinnbildlichkeit, erwähnen auch Empedokles und Heraklit den Aufstieg (ἀνάληψις) in der Form der Weltbrandlehre: οὐ παραπέμπομαι καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα, ὃς φυσικῶς οὕτως τῆς τῶν πάντων ἀναλήψεως μέμνηται, ὡς ἐσομένης ποτὲ εἰς τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν μεταβολῆς. σαφέστατα δ' Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης. Die ἐκπύρωσις bedeute die ἀνάληψις, das All den ›Menschen‹: ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται (nebeneinandergesetzt, als ob beides dasselbe wäre) ... παραπλήσια τούτῳ καὶ οἱ ἐλλογιμώτατοι τῶν Στωικῶν δογματίζουσι περί τε ἐκπυρώσεως διαλαμβάνοντες καὶ κόσμου διοικήσεως καὶ τοῦ ἰδίως ποιοῦ κόσμου τε καὶ ἀνθρώπου (wieder dieselbe Gleichsetzung) καὶ τῆς τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐπιδιαμονῆς (Strom. II S. 396,4 St.). Der stoische Weltbrand war bekanntlich eschatologischen Sinnes bar. Wenn er ihn hier empfängt, empfängt er ihn als Sinnbild. Wie als ob es keine Grenze zwischen beidem gäbe, wird Eschatologisches mit Kosmologischem, Erlösung mit Physik verknüpft durch die Partikeln τε und καί. Symbolik löst logisch-kausale Denkform auf.

Nun aber begibt sich das höchst Mißliche: obwohl Fr. 31 augenscheinlich, wie Klemens bemerkt, eine Ergänzung oder nähere Ausführung zu Fr. 30 darstellt, fehlt es doch darin an jedem Hinweis auf die Ekpyrosis. Diels (Sonderausgabe) greift zu der verzweifelten Ausflucht einer Ergänzung: »Dann dampft es empor und alles geht in das eine Feuer auf.« Desgleichen die *Vors.*: »Der letzte Satz des Zitates, der die Rückwandlung in das erste Stadium (πῦρ) brachte, ist im Text ausgefallen.« Aber in welchem Text? Etwa im

Text des Klemens? Der fährt fort: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά. Also schon Klemens muß das am Gedanken für ihn Fehlende ergänzen. Aber unmöglich könnte er so fortfahren, wenn etwas über die Rückverwandlung in das Urfeuer bei ihm dazwischen ausgefallen wäre. Also befand sich dieser Ausfall schon in der stoischen Vorlage des Klemens? Aber was hinderte dann den Klemens, der den Heraklit doch selbst auch las, das Ausgefallene zu ergänzen? Und wo kommen wir am Ende hin, wenn solche Hypothesen uns erlaubt sind? Gar an eine absichtliche Kürzung oder Unterschlagung des Schlusses zu denken, ist um so unmöglicher, als nicht nur jene Stoiker, sondern erst recht der umdeutende Klemens ja das Ganze nur zitiert um der Ekpyrosis oder Erlösung willen. Das Zitat ist hinzunehmen, wie es dasteht.

Zweite Frage: folgten die Fragmente unmittelbar einander? Offenbar. Denn darauf deutet sowohl der Inhalt wie der Anschluß des Fr. 31: μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα. Daß das Verhältnis beider Fragmente zueinander nicht im Sinne der stoischen Interpretation, also nicht im Sinne eines Gegensatzes, wie der zwischen ewiger, totaler und vergänglicher oder partieller Ordnung, zu verstehen ist, dürfte gleichfalls einleuchten. Fr. 31 ist die erhellende Ausführung zum Paradox des Fr. 30. Nun aber schließt Fr. 30 mit: μέτρα καὶ ... μέτρα. Und Fr. 31 schließt mit: μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον. Folglich ist der Zusammenschluß zur Einheit nicht in der Ekpyrosis zu suchen, sondern in dem *Maßgedanken*[11]. Wie sich die Ekpyrosis zum Maßgedanken zu verhalten habe, ist die weitere Frage. Aber es ist unzulässig, in beiden Fragmenten die Erhellung durch den Maßgedanken wegzudeuten, das μέτρον zu bagatellisieren, zumal da derselbe Maßgedanke auch noch durch das doppelte ἥμισυ inzwischen seine Stütze erhält[12].

Nun aber wäre eine Weltbrandlehre, über die der Maßgedanke dominierte, schon an sich nicht leicht verständlich. Weder die Ekkrisis Anaximanders samt all ihren Fortsetzungen noch die stoische Ekpyrosis verquickt sich mit der Anschauung kosmischer ›Maße‹. Hinzukommt die alte Formel: ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται, Fr. 30. Daß in solcher Verbindung εἶναι, seiner alten, indogermanischen Bedeutung treu, nicht Kopula ist – wie Heraklit denn auch, dem alten Sprachgebrauch gemäß, die Kopula zu meiden pflegt – ich wüßte

[11] Anders Gigon S. 61: »So muß μέτρα-μέτρα zeitlich aufgefaßt werden (nämlich wegen des ἀείζωον). Das räumliche μετρεῖται in Fr. 31 beweist nichts.« Das ist nicht eben, was man Interpretieren heißt.

[12] Eine Bagatellisierung des Maßgedankens liegt wohl vor bei Gigon S. 66: »Aus dem Urmeer sondern sich zu gleichen Teilen (mehr braucht das ἥμισυ-ἥμισυ wohl nicht zu heißen) Erde und πρηστήρ.«

nicht, wo man das widerlegt hätte[13]. Zu den von mir *Parmenides* S. 176 zitierten Beispielen kommen hinzu[14]: Hesiods Kataloge, Helenas Freier, Berliner Klassikertexte V 1, 35, v. 75: ὅσα τ' ἐ]στὶ
καὶ ὁππόσα μέλλει ἔσεσθαι. Empedokles B 21, 9 ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ 11
ἔσται. Diog. Laert. I 33, in dem alten Orakel aus der Dreifußgeschichte: τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, Plat. Parm. 155 d: ἦν ἄρα τὸ ἓν καὶ ἔστι καὶ ἔσται. Plat. Tim. 37 e: λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστι τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ (der ἀίδιος οὐσία) τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει (Platonische Polemik gegen die vorsokratische Ewigkeitsformel). Ein Beispiel freilich gibt es, in dem kopulativ Präteritum neben Präsens steht, Anaxagoras Fr. B 12 Ende: ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν. Aber da dient die Doppelung des Verbums keineswegs nur der Verstärkung, sondern deutet auf den Wechsel: was jetzt Wolke ist, war Wasser: entsprechend dem Überwiegen in der Mischung. Ganz unmöglich aber ist es, ein ἀεὶ ἦν kopulativ zu beziehen[15]. Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεί, Pherekydes Fr. 1 usw. Ἀεὶ ἦν πῦρ ἀείζωον zumal ergäbe eine Häufung, die schon fast Tautologie wäre[16]. In der Tat konnten die alten Interpreten, so sehr ihnen auch

[13] Die Ewigkeitsformel ist inzwischen anerkannt in der Übersetzung von B. Snell, Heraklit Fragmente griechisch und deutsch, München, 2. Aufl. 1940, S. 15.

[14] Vgl. dazu nun auch Gigon S. 56; wie ich überhaupt den prinzipiellen Wert der Gigonschen Arbeit in ihrer Bereitschaft zum Vergleichen erblicke.

[15] Will man in dem ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται nicht nur eine umständlichere oder ›feierliche‹ Form der Kopula erkennen, wofür die Belege fehlen, so läßt sich der Formel, soll sie dennoch Kopula sein, nur Ein Sinn abgewinnen, der an sich wohl möglich, aber vorsokratischem Denken fremd ist: der Sinn schicksalhafter Determination. Das ist der Sinn der Formel bei Musonius ἐκ τῶν Ἐπικτήτου, Stob. Anth. V S. 973 Hense: ὅτι τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα ἢ ὡς νῦν ἔχει. Da im folgenden die 'τροπή' wie 'ἄνω κάτω' in demselben Sinne umgedeutet wird, so ist die Beziehung auf das Heraklitfragment wohl möglich. Aber dem liegt die stoische Gleichung φύσις εἱμαρμένη zugrunde, und die verinnerlichte Vergegenwärtigung des Kosmischen im Hinblick auf das Ich scheint spätantik; unvorsokratisch ist sie jedenfalls durchaus: καὶ ὅτι ταύτης τῆς τροπῆς ... οὐ μόνον οἱ ἄνθρωποι μετειλήφασι ... ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα ... ἐὰν πρὸς ταῦτά τις ἐπιχειρῇ τρέπειν τὸν νοῦν καὶ πείθειν ἑαυτὸν ἑκόντα δέχεσθαι τὰ ἀναγκαῖα, πάνυ μετρίως καὶ μουσικῶς διαβιώσεται τὸν βίον. Für Heraklit ist diese Deutung ausgeschlossen, auch schon um der Antithese willen: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε. (Die Stelle wie alle anderen schon bei Bywater S. 9.)

[16] Gigon gestattet sich einen stilvollen Kompromiß (S. 52): »Die feierliche dreiteilige Formel des Seins trennt und verbindet die zwei Hälften:

am Weltbrand lag, doch immer noch Griechisch genug, um diese Formel nicht als Kopula zu verstehen. Woraus denn sonst entwickelten die Stoiker bei Klemens sich ihre Bestätigung für ihren eigenen ἀίδιος κόσμος, wenn als Sinn in jenen Worten Heraklits die Ewigkeit nicht für sie feststand? War nichts weiter ausgesagt als: die Welt ist und bleibt ewig lebendiges Feuer, so hätte das weiter nichts für sie
12 bedeutet als das Dogma der Ekpyrosis, nach üblicher Formel: ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ τελευτᾶν. Hingegen finden sie die Ewigkeit bestätigt – woher anders als aus dieser Formel? ἀλλ' ὅτι μὲν ἀίδιον τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιὸν κόσμον (nach stoischer Formel: Chrysipp Fr. 526 f. Arnim) ᾔδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων οὕτως· »κόσμον ⟨τόνδε⟩ – τὸν αὐτὸν ἁπάντων – οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται· πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.« ὅτι δὲ καὶ γενητὸν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογμάτιζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα.

Dieselbe stoische Tradition liegt bei Simplicius vor, de caelo (S. 294 Heiberg): καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμῶν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου καὶ τάδε γέγραφε· »κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί.« Dies freilich scheint nach ihm, aber es scheint auch nur, in einem Gegensatz zu stehen zur Weltbrandlehre. Voraus geht: καὶ Ἡ. δὲ ποτὲ μὲν ἐκπυροῦσθαι λέγει τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινας χρόνων περίοδους, ἐν οἷς φησι· »μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος«. ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωικοί. Doch wenn Simplicius selber auch mit einer Unterscheidung zwischen ewiger und vergänglicher Welt in einem mehr platonisierenden Sinne, auch bei Heraklit, liebäugelt, so zitiert er doch dazu den Alexander, dessen Interpretation mit der des Klemens wieder übereinstimmt. Auch bei ihm die Unterscheidung zwischen Kosmos in totaler oder göttlicher Bedeutung und als ἥδε ἡ διακόσμησις, nur daß er für die Allheit, an Stelle des schulmäßigen stoischen Terminus, den allgemeineren Ausdruck setzt: καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν. Aber das

sie ist sowohl Kopula wie auch Prädikat des Hauptbegriffs, in einer Art Doppelbezogenheit.« Das ›Feierliche‹, das ›trennt und verbindet‹ (wirklich auch ›trennt‹?), die ›Doppelbezogenheit‹ sind freilich neu. Man möchte nur wissen, wo es das gibt. – Kranz beschränkt sich darauf, auf Zeller-Nestle S. 812 zu verweisen. Aber schlägt man nach, so findet sich da überhaupt nichts. Auch nicht S. 865. Kranz entscheidet gleichwohl: »Starke Interpunktion nach ἔσται scheint unmöglich.« Allerdings ist Gomperz' Wiederherstellung Hermes 58, 1923, 49 indiskutabel. Aber was spricht gegen Komma oder Doppelpunkt?

'ἦν ἀεί' versteht auch er nicht anders als Simplicius, Klemens und die Stoiker des Klemens, nicht kopulativ: πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν. οὐ γὰρ μαχόμενα, φησί, λέγει, ὡς ἄν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ, φησίν, ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγει τὴν διακόσμησιν, ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν, καθ' ἣν εἷς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε κόσμον· ἡ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' 'ἦν ἀεί'. Wie 'ἦν ἀεί' das Heraklitzitat noch einmal wiederholt – das also auch schon Alexander in derselben Form gegeben haben muß –, so ist οὐκ ἤρξατό ποτε die Interpretation zu: »οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν«. Simplicius übernimmt das Heraklitzitat samt Interpretation von Alexander.

Nun aber fehlt bei Alexander τὸν αὐτὸν ἁπάντων. Ebenso bei Plutarch de anim. procreat. c. 5, S. 1014: κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτ' ἀνθρώπων ἐποίησεν. Da es sich hier um eines der ganz berühmten Worte handelt, wiegt die Übereinstimmung der beiden voneinander unabhängigen Zeugen schwer. Hinzukommt noch ein Grund: wie hätte Alexander über den Bedeutungsunter- 13
schied von κόσμος sich in dieser Weise ergehen können, indem er erklärte, κόσμον τόνδε sei hier im totalen Sinne zu verstehen, wenn τὸν αὐτὸν ἁπάντων schon im Text des Heraklit dabei stand? Oder auch gesetzt, die Frage wäre für ihn damit noch nicht entschieden gewesen, wie konnte er diese Bestimmung auslassen, die doch dasselbe unzweideutig ausspricht, was er selbst nicht ohne Umstand folgert: κόσμον ἐνταῦθα λέγει καθόλου τὰ ὄντα?

Andererseits fehlt es in unseren Heraklitzitaten an erklärenden Glossemen nirgends, zumal Klemens liebt es, seine Anführungen mit erklärenden Appositionen zu durchsetzen. »τὸν αὐτὸν ἁπάντων« kann also auch Interpretation sein. Nach den Regeln der Recensio müßte es fallen. Wenn dennoch die Editoren an ihm festhalten, so ist der Grund wohl erstlich der, daß der Begriff ταὐτόν oder der Gegensatz ἕν πάντα so gut heraklitisch ist, zweitens jedoch: wenn ἔστι Kopula und πῦρ ἀείζωον Prädikat ist, wie man annimmt, so läßt sich der Hinweis auf die ordnende Identität in allen Dingen wohl verstehen: als Vorbereitung auf das Prädikat des Feuers, das die Einheit in der Vielheit darstellt, das Beharrende im Wechsel; man erklärt also nach Fr. 90: πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων. Bedeutet dagegen jene Seinsformel die Ewigkeit, so wird der Zusatz τὸν αὐτὸν ἁπάντων müßig, denn die Totalität schließt die Ewigkeit ein. »Diese Weltordnung, die eine und dieselbe ist für alle Dinge, war, ist und wird sein immerdar«: das geht kaum an. Ausgezeichnet paßt dagegen diese nähere Bestimmung zu der Interpretation des

Klemens: τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας . . . Ja, sie paßt zu gut, um nicht dadurch suspekt zu werden[17].

Das ἀεί, als Band gleichsam gezogen um die Formel ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται, wird aufs neue aufgegriffen durch die erklärende Apposition: πῦρ ἀείζωον. Ähnlich folgt παίζων als Apposition dem Prädikate παῖς ἐστιν Fr. 52; παλίντονος ἁρμονία als Apposition zu jenem Wesen, das διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει Fr. 51. In welchem Sinne man μέτρα erklärt, entweder: nach bestimmten Zeitmaßen erglimmend und hinwieder nach (denselben) Zeitmaßen erlöschend, oder: in denselben Maßen dauernd, stets erglimmend wie erlöschend, wird davon abhängen, in welchem Sinne man τροπαί im folgenden versteht[18]. Im ersteren Falle hieße es nach Simplicius S. 294 Heiberg: κατά τινας χρόνων περιόδους. Oder nach Theophrasts Paraphrase zu Anaximander (Fr. A 11 Vors.): λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς
14 γενέσεως [καὶ τῆς οὐσίας] καὶ τῆς φθορᾶς. Aber bei Anaximander stand im originalen Text nicht μέτρα, sondern etwas Ähnliches wie: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (Fr. B 1). Denn auch diesem Satz geht wieder das Entsprechende über die γένεσις und die φθορά voraus. ›Vergeltung‹ allerdings ist nicht zu denken ohne Zeit, ja ihr Statthaben überhaupt setzt eine Ordnung in der Zeit voraus.

Versteht man μέτρα gleichwohl von der Zeit, so gibt es wiederum zwei Möglichkeiten. Erstens: die Zeit von dem Weltbrand bis zu der vollendeten Weltwerdung ist von der gleichen (gesetzmäßigen) Dauer wie umgekehrt. Dagegen ist einzuwenden: der Begriff einer abstrakten Zeit, wonach sich ein Prozeß ›bemessen‹ soll, als reines ›Maß‹ und nichts von Anschauung noch sonst dabei, ist vorsokratischem Denken unbekannt. Und hier würde gar ein Prozeß gemessen, dessen Dauer aller Anschauung entzogen wäre. Und μέτρα müßte das ausdrücken. Gewiß kann μέτρα auch ein zeitliches Moment enthalten, wie in Fr. 94: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, oder wie Diogenes Fr. 3: ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνος τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν. Aber hier handelt es sich um ein höchst Gegenwärtiges, der Anschauung unmittel-

[17] Die Widerlegung, die mir von Zeller-Nestle S. 812 zuteil geworden ist, gehört zu jenen, die sich durch Ergänzen die Sache erleichtern: »Es wäre demnach κόσμων zu ergänzen.« Nämlich in meinem Sinne zu τὸν αὐτὸν ἁπάντων. »Diese Erklärung setzt aber voraus, daß der Verfasser des Zusatzes κόσμος in verschiedenem Sinne verstanden wissen wollte (›die gleiche Weltordnung für alle Welten‹), was sehr unwahrscheinlich ist.« Bei Gigon S. 51 findet das Anklang.

[18] Wenn Diels grammatisch μέτρα für ein inneres Objekt erklärt, so sagt das leider nichts aus über die Bedeutung.

bar Gegebenes. Dort dagegen würde das ›Maß‹ sich spannen von der einen, zu erschließenden Endzeit, die ein maßloses Extrem wäre, bis zu der anderen, umgekehrten Endzeit und wieder zurück. Wie anders als das Maß von Sommer und Winter! Kurz, das ›Maß‹, als Inbegriff des Kosmos, war aus anderem leichter abzulesen. Vollends Heraklits Aussagen über die Natur – man sehe sie sich an! – sind sonst nur Deutungen des Sichtbaren, vor Augen Liegenden, des Weltzustandes, wie er ist. Denn auch κόρος λιμός, auch κάματος ἀνάπαυσις und was dergleichen, sind stets gegenwärtige, sogar am eigenen Leib erfahrene Polaritäten der Natur.

Bleibt als die zweite der zwei Möglichkeiten: μέτρα als Etappen einer sukzessiven Hervorbildung und wieder Rückbildung der Welt oder des Feuers zu verstehen. Und in der Tat faßt man auch die τροπαί im folgenden nicht anders auf. Erste Etappe: Wasser, usw.

Der Gedanke der Etappen oder sukzessiven Entwicklungsstufen ist nun allerdings ein Hauptstück der milesischen Kosmologie. Die milesische Parallele mußte sich schon dem Theophrast aufdrängen. Auffallend ist nur, daß in den vielerlei Bezeugungen, Exzerpten und Reflexen dieser Grundanschauung, auch noch bei den Späteren, bei den Ausläufern im 5. Jahrhundert, nirgends doch Wort und Begriff μέτρα in ähnlichen Zusammenhängen auftaucht. Und hinzukommt, daß die Deutung der τροπαί auf sukzessive Weltzustände größte Schwierigkeiten macht. Welche Verlegenheiten nicht bei Zeller-Nestle S. 865: »Daß sich diese Worte (θάλασσα διαχέεται . . .) wirklich auf die Rückkehr der Erde in Meer bezogen, aus dem sie bei der Weltbildung hervorgegangen ist, müssen wir Klemens' bestimmter Aussage wohl glauben.« Höchst verzwickt sodann: »so daß seine Größe zu der, die es (das Meer) als Erde hatte, in dem- 15
selben Verhältnis steht wie früher, ehe es Erde wurde«. In welchem ›Verhältnis‹ stand denn die Erde zum Meer inzwischen, im Zustande der jetzigen Weltordnung? Und was soll die Hervorhebung der Proportion (!) in beiden Zwischenzuständen, wo von der Proportion im jetzigen Zustand keine Rede ist? Nicht besser Diels: »Die Weltzerstörungsepoche durchläuft umgekehrt die drei Stadien der Weltentstehung. Die Erde verschwindet (?) zuerst in der allgemeinen Sintflut (?). Das Wasser nimmt wieder denselben Raum ein wie bei der ersten Überschwemmung (λόγος = Gesetz, Proportion, Maßverhältnis). Dann dampft es empor, und alles geht in das eine Feuer auf.« Daß das Letzte unstatthaft ist, ist oben dargelegt. Aber wie kann Diels von ›Überschwemmung‹ reden, wo der Text vom ›Wandel‹ des halben Quantums Meer (ἥμισυ) in Erde redet? Überschwemmung heißt, so viel ich weiß, κατακλυσμός. Und wozu die Bemerkung, daß die beiden ›Überschwemmungen‹ denselben

›Raum‹ einnehmen? Was hingegen aus dem Wasser in dem jetzigen Weltzustand geworden ist, hat noch kein Interpret herausgebracht: wo es zur Hälfte zu πρηστήρ, zur Hälfte zu Erde geworden. War auch das am Ende nur wieder ein hypothetischer Endzustand, und ist die jetzige Welt in eine unsichtbare Lücke da hinein zu konstruieren? Diese Welt, von der uns Heraklit so Großes kündet?[19]

Alle Schwierigkeiten sind dagegen behoben, wenn man sich entschließt, den jetzigen Weltzustand, der bei der Deutung auf die sukzessiven Zustände jeder Benennung sich entzieht, in eben jenen sich gleichbleibenden τροπαί des Feuers zu erkennen, als Verglimmen und Erlöschen in den gleichen Maßen. Die Hervorhebung des Maßes kann, als des Beharrenden im Wandel, nicht mehr überraschen. Die Praesentia, in der Prädikation wie in μετρεῖται, brauchen weder auf Vergangenes noch Zukünftiges mehr zu weisen, und mit πρόσθεν wird nicht, über den jetzigen, verschwiegenen Weltzustand hinweg, auf ein zurückliegendes, transitorisches Zwischenstadium noch einmal zurückgegriffen, vielmehr wird im Wandel ein
16 Vorher und ein Nachher verglichen[20]: das Maß bleibt dasselbe, wie das Meer beweist, wenn auch das Wasser, das aus Erde jetzt ›zerfließt‹, zuvor aus Meer zu Erde wurde. Aber nur die Hälfte wird zu Erde, da die andere Hälfte, als Himmels- oder Gestirnsmaterie, aufdampft; möglicherweise ist πρηστήρ milesisch. Οἷον πρηστῆρος αὐλός sagt vom Gestirnsfeuer Anaximander. Aber wie man es erklären mag, es wird gewiß das Feurige mit ausgedrückt. Daß nicht

---

[19] Die letzte Behandlung bei Gigon S. 66. Er zieht einen Strich zwischen dem Feuer als ἀρχή und den Wandlungen des Feuers: »Zwischen Feuer und Meer ist ein Spalt, von Meer zu Erde geht es normal weiter.« »Das Meer ist für Heraklit der Ursprung der Dinge im Kosmos, die innerweltliche (!) ἀρχή. Ein Urmeer und Endmeer, um es allgemein zu sagen, umrahmt das Weltsein.« Aber πρῶτον koordiniert und kann nicht heißen, daß ein Spalt sei. Von dem dergestalt umrahmten ›Weltsein‹ ist wieder mit keinem Wort die Rede. »Auf das Meer folgte die zweite Etappe in zwei Teilen. Aus dem Urmeer sondern sich zu gleichen Teilen (mehr braucht das ἥμισυ-ἥμισυ wohl nicht zu heißen) Erde und πρηστήρ«. Im Text ist von ›Wandel‹ die Rede, nicht von Sonderung, das hieße ἔκκρισις. »Zu gleichen Teilen«, als Übersetzung von τὸ μὲν ἥμισυ τὸ δὲ ἥμισυ, ist unscharf. Es kann nicht bedeuten, einem sich ›aussondernden‹ Teile von πρηστήρ ›entspricht‹ ein sich aussonderndes Maß von Erde. Vom Text bleibt das alles weit entfernt. – Zu ἐς τὸν αὐτὸν λόγον vgl. Herodot I 186 κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. Zellers Erklärung viel zu kompliziert.

[20] Ebenso die Zerlegung des Werdens bei Melissos Fr. 7,2f.: ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν . . . ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται. [Vgl. unten S. 94[37].]

auch von den Gestirnen die Konstanz des Maßes ausgesagt wird wie vom Meer, kann kaum befremden. Oder vielmehr, sie wird ausgesagt, mit aller Deutlichkeit, die sich nur wünschen läßt – in Fr. 94: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα . . . Die Verbindung zwischen ›Maß‹ und ›Dike‹ schließt den Ring der Ordnung um die Welt, so wie sie ist, war und immerdar sein wird. Daß das ›Maß‹ der Sonne (der »mit jedem Tage neuen«, Fr. 6) auf den jetzigen Weltzustand zu beziehen ist, ist nicht zu bezweifeln. Weshalb soll, was von der Sonne gilt, vom Meer nicht gelten dürfen?

Erkennt man in den ›Wandlungen‹ die gegenwärtige Welt, läßt auch die Aussage von ihren Rückverwandlungen nichts mehr vermissen. Erste Rückverwandlung: τὸ ἥμισυ πρηστήρ. Zweite Rückverwandlung: θάλασσα διαχέεται. »Das Meer geht aus festem in flüssigen Zustand über.«[21] Διαχεῖσθαι, vom Übergang aus festerem in flüssigeren oder leichteren Aggregatzustand, ist milesischer Terminus: Anaximenes Fr. 7 A ὅταν εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ, πῦρ γίνεσθαι. Fr. 8 A ἀραιούμενος δὲ καὶ διαχεόμενος (sc. ὁ ἀήρ) αἰθὴρ καὶ πῦρ. Zu jeder der τροπαί, als erstens Meer, als zweitens Erde, wird, als in das gleiche Maß gebannt, der Rückwandel hinzugefügt. Πρηστήρ (gleichfalls milesischer Terminus?) ist allerdings nicht gleichzusetzen mit der Mächtigkeit des Urfeuers, wie auch die Sonne nicht, doch als Erscheinungsform des Urfeuers um etliches doch reiner als Erde oder Meer.

Zur Unterstützung seiner Deutung hat Theophrast das Wort von der ὁδὸς ἄνω κάτω, die eine und dieselbige sei (Fr. 60), zu Hilfe genommen, indem er ἄνω mit der einen, κάτω mit der anderen Weltperiode gleichsetzte (Diog. Laert. IX, 9: καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι usw. Aetius I 3, 11). Die Bezeugungen des ›auf‹ und ›ab‹ (bei Bywater Nr. 69) sind zahlreich und präzis genug, um keinen Zweifel zu belassen, daß sie alle auf ein und dasselbe Wort, eben auf Fr. 60, zurückgehen. An Deutungen des Rätselwortes kennt das spätere Altertum nicht weniger als fünf. 1. in dem Sinne: ein Satz läßt sich auch umkehren; so Tertullian adv. Marc. II 28: *quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus: eadem via sursum et deorsum.* 2. Ent-

[21] Diels hatte als Subjekt zu διαχέεται das Feuer angenommen: »Es (das Feuer) zerfließt als Meer.« So die Vors., gegen die Sonderausgabe, in der er als Subjekt das Meer betrachtet hatte. Kranz in der neuesten Auflage ergänzt: ⟨γῆ⟩ θάλασσα, um der Übereinstimmung mit dem Theophrast-Exzerpt Diog. Laert. IX 1, 9 willen. So muß zu diesem Übel auch noch διαχέεται καὶ μετρέεται verschiedenes Subjekt erhalten: »Die Erde zerfließt als Meer und dieses (!) erhält sein Maß . . .« Die oben aufgeführten Schwierigkeiten werden dadurch nicht behoben. ›Meer‹ als Subjekt auch bei Snell.

17 sprechend dem Ovidischen ›*cuncta fluunt*‹ weist ἄνω κάτω auf die Unbeständigkeit, das Rad der Tyche; so z. B. Lukian vit. auct. c. 13, Marc Aurel 6, 46. Sodann 3. auf die Weltperioden; 4. auf die Palingenesie der Seelen, indem man den Schlüssel zu dem Heraklitischen Rätselwort in der Platonischen Seelenlehre findet. Der Weg hinauf wird wiedergefunden in der Platonischen ἄνοδος: τὴν ἄνω ἀνάβασιν . . . καὶ τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον Politeia 517 b: τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα, daselbst 621 c. Wer die Gleichung zuerst vollzogen haben mag, kann hier nicht untersucht werden, genug, sie wird bestimmend für das Heraklitbild des Plotin (IV 8, 1) und seiner Nachfolger, wie des Iamblich π. ψυχῆς, Stob. I S. 378 Wachsmuth. Am häufigsten jedoch wird ἄνω κάτω von dem Kreislauf nicht der Seelen, sondern der Materie durch die Elemente, also von dem kontinuierlichen innerkosmischen Prozeß verstanden, makrokosmischen oder auch mikrokosmischen. Kleomedes S. 112 Ziegler (aus Poseidonios): ὁδὸς γὰρ ἄνω κάτω ⟨μία⟩, φησὶν ὁ Ἡρ., δι' ὅλης τῆς οὐσίας τρέπεσθαι καὶ μεταβάλλειν πεφυκυίας. Philo de aetern. mundi 21: τὰ στοιχεῖα . . . θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανατίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα. Aus Philons weiteren Ausführungen, der auch Fr. 76, beziehungsweise Fr. 77 hinzuzieht, ebenso aus Kleomedes' τρέπεσθαι scheint sich zu ergeben, daß auch die τροπαί in Fr. 31 so verstanden wurden. Cicero de nat. deor. II 84 (aus Poseidonios): *sic naturis is ex quibus omnia constant sursus deorsus ultro citro commeantibus mundi partium coniunctio continetur.* Marc Aurel 6, 17: ἄνω κάτω κύκλῳ φοραὶ τῶν στοιχείων. Derselbe 9, 28: ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα. Maximus Tyr. or. 41, 4, vom mikrokosmischen Prozeß: μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω, κατὰ τὸν Ἡρ., zur καινουργία τοῦ ὅλου. Etwas anders angewandt, der Flußlehre in einer ihrer späteren Ausdeutungen angeglichen, bei demselben or. 10, 5 πᾶν γὰρ σῶμα ῥεῖ καὶ φέρεται ὀξέως Εὐρίπου δίκην ἄνω καὶ κάτω.

Um so erstaunlicher ist, wie unbesehen die neueren Interpreten jene Deutung Theophrasts, die doch nur eine unter fünfen ist, als allein richtige akzeptieren. Wo doch Theophrast ausdrücklich sagt, daß er nur deute, eins dem anderen gleichsetze, da Heraklit σαφῶς οὐδὲν ἐκτίθεται. Und muß nicht skeptisch machen, daß derselbe Theophrast, nach eben derselben Methode, auch die ›Eintracht‹ als die Weltperiode, die zum Weltbrand führe, auch die ›Zwietracht‹ oder den ›Krieg‹, als die entgegengesetzte Weltperiode, die zur gegenwärtigen Welt hinführe, deutet? Während doch der wahre Heraklit, von dieser Gleichung weit entfernt, nur die Identität des einen mit dem anderen behauptet hatte, Fr. 80 (nach Snells Über-

setzung)[22]: »Der Krieg führt zusammen, und Recht ist Streit«?
Kein Zweifel, daß nach Theophrast die ἐναντία Heraklits ganz all- 18
gemein auf die verschiedenen Weltperioden sich verteilen sollen – höchst bedenklich, oder vielmehr ganz und gar unmöglich: τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην, καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατ' αὐτήν[23]. Und was wird aus der *Identität* der ὁδὸς ἄνω κάτω? Wie ist sie zu deuten?

Eine Deutung kann nicht unternommen werden, ehe nicht die Vorfrage entschieden ist – man hat sie nirgends noch gestellt –, die Frage: ist der ›Weg‹ ein Bild, ein Gleichnis oder eine Lehre? Ich meine: wie der Fluß im originalen Heraklit ein Bild oder ein Gleichnis ist und eine ›Fluß-Lehre‹[24] aus / Heraklit erst hat herausgelesen 19

[22] Diels in den früheren Ausgaben: »... daß der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit«. Kranz in der neuesten Auflage: »daß der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist«. Mir unverständlich.

[23] Genau entgegengesetzt bekanntlich Platon Soph. 242 e, von den ›akuteren‹ Musen: ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται, im Gegensatz zu den ›sanfteren‹ Musen, zu der Lehre von den entgegengesetzten Weltperioden des Empedokles. Letzte Deutung der Heraklitischen Gegensatzpaare ›im Einklang mit den Antiken‹ bei Gigon S. 49 f. Platon wird dabei aus den ›Antiken‹ ausgeschlossen. Gigon erklärt: »Die theophrastische Erklärung ist jedenfalls durchaus einleuchtend so zu ergänzen: Wenn das Allfeuer als das Eine herrscht, sind die Gegensätze aufgehoben. Dagegen in der entfalteten Menschenwelt herrscht der Polemos (cf. Frg. 53).« Ich halte den Begriff der ›Aufhebung‹ der Gegensätze für modern. Von einer ›entfalteten Menschenwelt‹ ist in Fr. 53 keine Rede, die Allgültigkeit des Satzes, den es ausspricht, zu beschränken, scheint mir Willkür. Wenn der Polemos der Vater aller Dinge ist, die einen zu Göttern, die andern zu Menschen macht, so herrscht er nicht nur in einer ›entfalteten Menschenwelt‹.

[24] Die Frage nach der Echtheit des Fr. 91 (Plutarch de E c. 18) ist ein Überlieferungsproblem. Das Wort oder die Worte vom Einsteigen in denselben Fluß sind in zwei Fassungen überliefert, einmal ohne δίς und einmal mit δίς. Die ohne δίς sind wörtliche Zitate, Fr. 12 und Fr. 49 a, in voneinander unabhängiger Überlieferung, ποταμοί im Plural. Die Fassungen mit δίς spalten sich wiederum in zwei Arme. Der erste Arm geht aus von Platons Kratylos 402a: ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης. Dieselbe Fassung, 2. Person Optativ – was niemals Heraklitisch sein kann – und ποταμός im Singular bei Simplikios in Arist. Phys. S. 77, 31 Diels: ἦν (συνεχῆ ῥοήν) ὁ Ἡρ. ᾐνίξατο διὰ τοῦ 'εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι'. Dasselbe S. 1313, 11 Diels: ὅτι ἀεὶ πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης. Dieselbe Fassung kennt auch Plutarch, worüber sogleich. Die zweite Form der Fassungen mit δίς hat ein οὐκ ἔστι zum Prädikat und ποταμός notwendigerweise ebenfalls im Singular. So Aristoteles Metaph. III 5, S. 1010 a 13 Κράτυλος .. Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ. Dieselbe Fassung bei Plutarch de sera num. vind. c. 15: εἷς ὂν (ποταμόν) οὔ φησι δὶς ἐμβῆναι und de E c. 18: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ. Ist dies nun originaler Text oder Tradition? Mit anderen Worten: gehen die Anführungen, voneinander unabhängig, auf ein und denselben Satz im Heraklit zurück, oder ist es mit ihnen wie mit der vom Platonischen Kratylos abhängigen Überlieferung? Was bei Aristoteles steht, ist nicht Zitat, sondern Anekdote. Die Entscheidung kann nur von einem unzweifelhaften Zitat kommen. Ein solches liegt vor bei Plutarch Quaest. nat. 2 S. 912. Aber was ist da kombiniert! Da erscheint ποταμοῖς, dem ganzen Arm der Überlieferung zuwider, im Plural, daneben aus Platons Kratylos die 2. Person Opt. und aus demselben auch das δίς, und angefügt ein Stück Zitat aus Fr. 12. Die Anfügung war nötig, da es sich um ein gelehrtes ζήτημα über das Quellwasser und Regenwasser handelt: »ποταμοῖς« γὰρ δὶς »τοῖς αὐτοῖς« οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡρ., »ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα«. Da wird also die Platonische Fassung mit dem Originaltext (hier in Gänsefüßchen gesetzt) kontaminiert, aus dem Originaltext stammt ποταμοί im Plural und die Begründung mit γάρ. Wie wäre dies Mixtum möglich, wenn das Gleichnis mit dem δίς im Originaltext stand? Ein zweites wörtliches Zitat mit δίς liegt vor bei Seneca Ep. 58, 22. Der Zusammenhang ist ähnlich wie bei Plutarch de E c. 18: *corpora nostra rapiuntur fluminum more ... ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum. hoc est, quod ait Heraclitus: »in idem flumen bis descendimus et non descendimus«.* Aber auch hier wird wieder die Fassung mit dem *›bis‹*, verbunden mit *flumen* im Singular, mit dem Originaltext Fr. 49 a: ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, kontaminiert. Man stelle sich das griechisch vor! Und doch kann nicht bezweifelt werden, daß sich Seneca auf keinen Text beruft als den von Fr. 49a. Denn wie dort folgt: εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, so geht bei Seneca dem die Bestreitung eines ›Seins‹ voraus: *quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat .. nemo nostrum idem est in senectute qui fuit iuvenis ...* Wieder erhebt sich die Frage: wie wäre das möglich, wenn es eine Fassung mit dem δίς im originalen Text gegeben hätte? Zwar wäre ein häufigeres Vorkommen des Gleichnisses vom Strome in verschiedener Anwendung bei Heraklit wohl denkbar, aber dann doch wohl, wie Fr. 12 und 49a, mit ποταμοῖσιν ebenfalls im Plural. Δίς dagegen verträgt sich mit dem Plural nicht. Nicht zu umgehen ist δίς indessen, wo der Ton auf die Geschwindigkeit gelegt wird. Aber diese Tonverlegung kommt erst auf mit dem erkenntnistheoretischen Problem des Kratylos. Und Kratylos ist in der Tat der erste Zeuge dieser Tradition,

werden können, indem man den ›Fluß‹ und das ›Hinzuströmen‹, das ἐπιρρεῖν (Fr. 12; 49a), nicht mehr als Bild, sondern als Lehre nahm, indem das ›Fließen‹, statt im Gleichnis, im Wortsinne von der Natur gesagt schien, nach der Deutung Theophrasts und seiner

Vorläufer: ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην: ob so nicht auch der ›Weg‹, statt Terminus einer Kosmologie zu sein, als den ihn Theophrast verstanden hat, gleichfalls als Bild und Gleichnis zu verstehen wäre? Mit andern Worten: gehört das Wort vom ›Weg‹ in die Reihe der Worte vom Bogen, von der Leier, von der Walkerschraube, vom Meerwasser, von den Ärzten, von dem Golde und den Waren, von dem Herrn zu Delphi, von der Kreisperipherie, von den Goldgräbern, von dem Mischtrank, von dem Räucherwerk oder Öl? Die Frage stellen heißt auch fast schon sie bejahen.

Doch noch verständlicher in seinem allgemeinen Sinne wird das Wort, wenn nicht gesagt wird, daß der Weg bergauf bergab derselbe sei, sondern der Hin- und Herweg. Und eben das heißt auch in der älteren Sprache, nicht anders als in der späteren, ἄνω κάτω. Wilamowitz hat es gelegentlich zu Euripides Herakles v. 953 bemerkt: »ἄνω κάτω ist nur ›auf und ab‹, nicht etwa ›trepp auf trepp ab‹«. Aristoph. Ach. 21 f.: κἄνω καὶ κάτω τὸ σχοινίον φεύγουσι τὸ μεμιλτωμένον. Eurip. Fr. 597 N.: τὸν μὲν γὰρ (χρηστὸν τρόπον) οὐδεὶς 20
ἂν διαστρέψαι ποτὲ λόγοις δύναιτο, τὸν δ' ἄνω τε καὶ κάτω (τὸν νόμον) ῥήτωρ σπαράσσων πολλάκις λυμαίνεται (›hin und her zerrend‹)[25]. Und so späterhin, so viel ich weiß, durchaus. Und nicht anders dürfte ἄνω κάτω auch schon bei dem Heraklit-Imitator de victu zu verstehen sein, 1, 5 (Fr. C 1): χωρεῖ δὲ πάντα ... ἄνω κάτω ἀμειβόμενα. Denn es wird erklärt durch: φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε, während nichts verlautet, das auf einen vertikalen Gegensatz hinwiese[26]. Ja, derselbe Autor sucht im 16. Kapitel offenbar das Heraklitische Bild des Weges durch das Bild der Sägenden zu überbieten: πιεζόντων ἄνω

denn sein οὐδ' ἅπαξ setzt ein δίς voraus. In späterer Popularphilosophie wird dann das δίς beliebt um der Vergänglichkeit des Daseins willen. Wer in δίς ein wörtliches Zitat erkennt, der führe Kratylos zu seinem Text als ersten Zeugen an.

Bei Zeller-Nestle I S. 798 wird das Überlieferungsproblem nicht anerkannt, und Kranz zu Fr. 91 beschränkt sich darauf, sich auf Zeller-Nestle zu berufen.

Zum Rest von Fr. 91 vielleicht ein andermal. – Übrigens sehe ich, daß auch in Snells Heraklit-Ausgabe der Anfang von Fr. 91 inzwischen gestrichen ist.

[25] Auch in der Komposition bedeutet ἀνά und κατά die Richtung von dem Redenden weg und auf ihn zu, κατέρχομαι, ἀναβαίνειν, κατάπλους usw. Wie weit eine Vorstellung von Hoch und Tief hereinspielt, wäre zu untersuchen. – Fernzuhalten ist natürlich τὰ ἄνω κάτω θήσω, Herod. III 3. Aeschylus Fr. 311 N.

[26] Auch in Platons Phileb. 43 a: ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ, und ebenda 43 b: αἱ μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω γιγνόμεναι, heißt ἄνω κάτω ›hin und her‹. Ebenso Plat. Gorg. 493 a: μεταπίπτειν ἄνω κάτω.

ἕρπει, τὸ δὲ κάτω ... τὰ μὲν κάτω πιέζεται, τὰ δὲ ἄνω ἕρπει. Die Säge wird nicht hinauf und hinunter, sondern hin und her geführt, ihr eines Ende nimmt zu oder ab, stets umgekehrt zum anderen: so ist auch die Atmung; wie Tod, Nahrung und Geburt, ein mikrokosmisch-makrokosmischer Austausch: μείω ποιοῦντες πλείω ποιοῦσι[27].

Damit wird das Bild des Weges von jenem verengten Anwendungsbereich, den Theophrast ihm angewiesen hatte, wiederum befreit. Die Deutung auch dieses Bildes hat sich jeweils nach dem Sinne gerichtet, der sich dem gesamten Phänomen des Dunklen gegenüber ergab[28]. Daß endlich und zuguterletzt die Gnostiker, wie der Gewährsmann des Hippolytos, das ἄνω κάτω gnostisch auf den Gegensatz Welt und Erlösung, γένεσις und ἀθανασία usw. deuten, wie wäre das anders zu erwarten?[29]

Der interpretatio christiana des Klemens ist die des Hippolytos nächst verwandt. Nach Stil und Umfang ist sein Heraklit-Kapitel wie ein Stück von einem systematischen Kommentar, das einzige von allem dem vielen dieser Art, das sich erhalten hat. Die Quelle des Hippolytos ist ein mit Sicherheit nicht zu bestimmender Gno-
21 stiker[30]. Der Gattung nach erinnert das Kapitel an die Art gelehrter Exegesen. Jedesmal folgt auf ein Stück Behauptung als Beleg ein Stück originalen Textes. Es wird nichts behauptet, was nicht auch belegt wird – allerdings nun mit höchst gnostischer Willkür. Je größer die Spannung zwischen dem heidnischen Buchstaben und dem darin entdeckten christlichen Geist, desto willkommener, denn desto erhabener das Rätsel.

Die Summe christlicher Theologie, die so in Heraklit hineingedeutet wird, gipfelt im Dogma vom jüngsten Gericht. Der erste Satz mit seinen prunkenden Asyndeta steht wie die Überschrift über

[27] Anders, mir unverständlich, Diels Her.[2] S. 69: »Während sie auf die Säge drücken, geht sie bald nach oben, bald nach unten.« – Bei den ›Bohrenden‹ ist an den Drillbohrer gedacht, der durch einen ›hin und her‹ laufenden Riemen in Rotation versetzt wird (Od. 9, 385). Plat. resp. 613 b heißt es von Läufern des δίαυλος: ὅσοι ἂν θέωσιν εὖ ἀπὸ τῶν κάτω, ἀπὸ δὲ τῶν ἄνω μή.

[28] Verfuhr das 19. und 20. Jahrhundert sehr viel anders? Für Diels wurde Heraklit zu einem ›Aphoristiker‹ wie Nietzsche (Sonderausgabe, Einl. S. IX)...

[29] Vgl. dazu z. B. R. Reitzenstein Poimandres (1904) S. 89 f., die sogenannte Naassener-Predigt, Hippolytos S. 88 ff. Wendland: Ὠκεανός ... ἐκ παλιρροίας στρεφόμενος αἰεί, ποτὲ ἄνω ποτὲ κάτω. Der Gegensatz ἄνω κάτω begegnet, wie die meisten übrigen Gegensatzpaare des Hippolytos, bei den Gnostikern häufig.

[30] Ich hatte Parm. S. 161 die Gnosis vorgeschlagen, die unter dem Namen des Simon Magus ging. Auf Heraklit beriefen sich u. a. auch die Sethianer.

dem Ganzen (Elenchos 9, 9 S. 241 Wendland): Ἡρ. μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον[31]. Die Ausführung erfolgt zwar nicht ganz in derselben Reihenfolge, aber die Begründung für das letzte Prädikat, für θεὸν δίκαιον, steht immerhin am Ende, § 6, in den Zeugnissen von Gott als Urheber der Auferstehung und vom Feuer als dem Weltgericht. Das erste Prädikatspaar, διαιρετὸν ἀδιαίρετον, wird ausgeführt § 2, das vierte, λόγον αἰῶνα, § 3, das fünfte, πατέρα υἱόν, § 4 (αἰὼν παῖς ἐστίν und πόλεμος πάντων πατήρ ἐστιν; herausgehört wird aus den angeführten Worten nur παῖς und πατήρ), das zweite, γενητὸν ἀγένητον, zum Teil zugleich § 4, zum Teil § 8. Dazwischen steht noch eine Reihe anderer Prädikate, in der ›Überschrift‹ nicht aufgezählt, vor allem, reich belegt, das Prädikatspaar ἀφανὲς φανερόν c. 9 § 5 u. 6, c. 10 § 1. Uns interessiert allein das Eschatologische, von c. 10 § 6 an (Fr. 62 Diels): λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν ἀθάνατον διὰ τῶν τοιούτων λόγων· »ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι« κτλ. Woran allerhand Dunkles über Auferstehung und Weltgericht sich anschließt[32]. Klar indes ist, daß auch hier wieder, wie schon bei Klemens, zwischen Text und Deutung Reste stoischer Exegesen liegen.

Die Gewaltsamkeiten brauchen uns nicht zu befremden. Sehr viel mißlicher ist, daß unser Deuter seine eigene Regel zu durchbrechen scheint. Denn während sonst, durch οὕτω φησίν eingeleitet, das Zitat jeweils der Wiedergabe seines Sinnes folgt, steht Fr. 66, dies für ihn doch wichtigste Zitat (wenn es denn ein Zitat ist), ohne jeden Kommentar: πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. Hinzukommt, daß nicht einzusehen ist, weshalb dies Fragment nicht als Beleg steht zu dem Satze: λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων 22
τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως. Statt dessen dient als Beleg hierfür das soviel ferner liegende: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός. Was brauchte man das richtende Feuer in den Blitz hineinzudeuten, wenn man es so christlich unzweideutig, wie es unzweideutiger nicht denkbar war, im Heraklittext vorfand? Man hat kürzlich den Versuch gemacht, dies offenbare Übel durch eine Gewaltkur am Text

[31] δίκαιον ⟨ἄδικον⟩ Diels, gegen die Disposition.

[32] Vor Fr. 63 stehe ich ratlos, fürchte aber, einen Gott als Urheber der Auferstehung da hineinzulesen, weil ein solcher in der Paraphrase des Hippolytos genannt wird, heißt die Paraphrase überschätzen; dem Christen genügte der christlich-eschatologische Klang von ζώντων καὶ νεκρῶν, das in der Tat ja zugleich christlich ist, um daraus das jüngste Gericht herauszuhören und zugleich den, der da kommen wird, zu richten über die ›Lebendigen und die Toten‹.

des Hippolytos zu heilen, doch vergebens[33]. Der Text hat zu bleiben, wie er dasteht.

Überrascht die Deutung, desto besser. ‘τάδε πάντα’ deutet auf den Kosmos samt πάντα τὰ ἐν αὐτῷ; οἰακίζει wird als κατευθύνει erklärt[34] und aus diesem das ›Richten‹ herausgehört, im ›Blitz‹ das christliche πῦρ αἰώνιον wiedererkannt. Hinzugefügt wird, zur Erklärung des Heraklitischen Feuers, noch einiges Stoische: es sei τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον (stoisch)· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος (gleichfalls stoisch). Aber damit konnte der Interpret nicht schließen, er *mußte* hinzufügen, nicht anders als auch Klemens: die ἐκπύρωσις nämlich bedeute das Jüngste Gericht. Und dieser notwendige Schluß steht da, wir haben nur das φησίν nicht als Anführung eines Zitates zu verstehen, sondern, wie es so häufig vorkommt, in dem Sinne: »damit *meint* der Autor: πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται«[35].

23 Wie man diesen Satz als heraklitisch hat betrachten können, ist ein Rätsel. Man bedenke: dieses All, von dem, wie alle Vorsokrati-

[33] H. Fränkel vermutet in der neuesten [5.] Auflage von Diels-Kranz, daß die Zitate Fr. 64–66 ursprünglich am Rande standen und z.T. falsch in den Text eingedrungen seien. Zu begrüßen ist, daß überhaupt Anstoß genommen wird. Aber die Lösung des Problems ist so nicht möglich. Erstens ist der Hippolytos-Text doch so geordnet, daß man mit der Arbeit eines Redaktors rechnen müßte. Zweitens wird auf die Weise, wie Fränkel glaubt einrenken zu können, die Verrenkung nur noch schlimmer. Ich setze den Text her, wie er ihn haben will:

Λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως· πάντα γὰρ [φησί] τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον, ⟨λέγων οὕτως·⟩ τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος. Zu zeigen, aus was für Gründen das unmöglich ist, wäre z. B. eine Aufgabe für eine Seminarübung.

[34] So schon der Zeushymnus des Kleanthes v. 8: ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν . . ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον.

[35] Φησίν, nach einem wörtlichen Zitat, in der Bedeutung: ›damit meint der Autor‹, z.B. bei Klemens Strom. II S. 111, 18 St.; Strom. II S. 338,4 St., nach Empedokles-Zitat. Beispiele werden sich in allen größeren Kommentaren finden, wie in denen des Galen. Auch bei Hippolytos erinnere ich mich, ihm öfter begegnet zu sein. Ein Beispiel, das ich mir notierte, dürfte schlagend sein, S. 211, 5 Wendland, zur Erklärung von Empedokles Fr. 6, der viel zitierten Stelle über die vier Elemente: εἰ γὰρ ἔτρεφε, φησίν, οὐκ ἄν ποτε λιμῷ κατελήφθη τὰ ζῷα... διὰ τοῦτο Νῆστιν καλεῖ τὸ ὕδωρ. Auch hier wieder das erklärende φησίν, mit dem begründenden γάρ, ver-

ker erst recht auch Heraklit mit solcher Achtung redet, soll verurteilt werden, dieses All soll nicht etwa das Feuer sein, oder zu Feuer werden. Das Feuer soll richten über das All, Feuer und All etwas Verschiedenes sein. Wie anders als das Wort vom Feuer, gegen das das All getauscht wird wie die Waren gegen Gold. Der Blitz, als Lenker, bleibt dem All doch immanent[36]. Aber das Feuer soll ›hinzukommen‹ oder ›heranrücken‹: »Denn alles wird das Feuer, das heranrücken wird, richten und verdammen«, Diels. Wie christlich! Wenn das wirklich da stand, dann hatten die Kirchenväter recht, dann hilft nichts, dann war Heraklit einer der Ihren.

Nun aber vergleiche man die beiden Sätze: λέγει δὲ καὶ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι und: πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. Das Spannungsverhältnis, das sonst zwischen Text und Interpretation, sofern sie christlich ist, besteht, hier ist es aufgehoben. Beide Sätze besagen in der Tat dasselbe. Für christliche Ohren ist der zweite Satz, als einziger im ganzen Heraklit – gesetzt, daß er da wirklich stand – kein Rätsel mehr. Hippolytos hat das gar nicht interpretieren können, denn das ist selbst – Interpretation.

Ἐπέρχομαι, vom ›richtenden Feuer‹ ausgesagt, welches als Heraklit-Wort solche Pein bereitet, wird, christlich eschatologisch, sinnvoll und geläufig; Luc. 21, 26: ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ. Jak. 5, 1: ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις. Sapientia Salomon. 12, 27: διὸ καὶ τὸ τέρμα τῆς καταδίκης ἐπ' αὐτοὺς ἐπῆλθεν. Und gar bei Hippolytos selbst lesen wir im Epilog, S. 292 Wendland: δι' ἧς ἐπιγνώσεως ἐκφεύξεσθε ἐπερχομένην πυρὸς κρίσεως ἀπειλήν, was nur als Genetivus subjectivus aufzulösen ist: τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ. Das καταλήψεται hat man nun freilich im archaischen, juristischen Sinne gedeutet wie in Fr. 28, aber dort ist Dike doch ein anderes Subjekt als hier das Feuer, und die Lügenschmiede und -zeugen doch ein anderes Objekt als hier das All. Καταλαμβάνειν aber kommt zu allen Zeiten in so vielen Verbindungen vor, daß die Erklärung aus der alten Gerichtssprache allein nicht zwingend ist. »Das Feuer wird richten und überwältigen« oder »wird richten und verschlingen« ist christlichen Ohren nicht minder geläufig als ἐπέρχεσθαι vom jüngsten Tage: Tertullian de spectac. c. 30: *ille ultimus et perpetuus iudicii dies ... cum tanta saeculi vetustas et tot eius nativitates uno igni haurientur.* Zumal auch von einem

bunden mit καλεῖ. (Ein gleiches Beispiel *Parm.* S. 164.) Ein weiteres Beispiel S. 213, 25 W.: ὅθεν φησίν· ἐξ ὕδατος εἰς γῆν, ἐκ γῆς δὲ εἰς τὸν ἀέρα, als erklärende Paraphrase des Empedokleischen Textes.

[36] Ebenso waltet nach Anaximanders Lehre von der τίσις und δίκη in der Welt eine ihr immanente ›Gerechtigkeit‹.

Verderben, das hereinbricht, wird es seit alters gern gebraucht. Am unbequemsten aber dürfte den Verteidigern der Echtheit werden, daß, wie ἐπερχόμενον, so auch καταλήψεται, im gleichen Futurum, bei
24 Hippolytos auch wieder eschatologisch vorkommt, S. 206, 14 W.: καταλήψεται γὰρ καὶ τοῦτον ἡ μεγάλη ἄγνοια ... καταλήψεται δὲ ὁμοίως καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα τῆς ὀγδοάδος ... καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται. Gemeint ist die ἄγνοια, von der es heißt: ἐπάξει ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν κόσμον ὅλον τὴν μεγάλην ἄγνοιαν. Ähnlich S. 158, 19 W.: φθορά τις καταλήψεται οὐκ εἰς μακράν ποτε τοὺς αἰῶνας.

Muß demnach Fr. 66 überhaupt gestrichen werden und hört Fr. 31 auf, den Weltbrand zu beweisen, welche Zeugnisse in Form von Anführungen bleiben dann noch übrig? Fr. 90, πυρὸς ἀνταμοιβή ..., worin Theophrast – wie vor ihm wohl schon Aristoteles – ein weiteres Zeugnis für die Ekpyrosis erblickte[37], muß nicht zwingend so verstanden werden. Das Gleichnis besagt nicht, daß periodisch, im Verkehr des Marktes, alle Waren auf der einen Seite sich befänden, auf der anderen alles Gold. Ebensowenig ist die Folgerung des Weltbrandes aus Fr. 10 zwingend. Aber nun bleibt noch Themistios, von dem Gomperz annimmt, er wie Aristoteles müßte das – von uns soeben gestrichene – Fr. 66 gelesen haben.

Wieder ist die Frage als ein Überlieferungsproblem zu stellen. Themistios paraphrasiert Aristot. Phys. III 5, 205a 3: ὥσπερ Ἡ. φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ. Er steht von selbst damit in einer Kommentatoren-Tradition. Indessen hat er etwas, was sonst fehlt. Simplikios zu derselben Stelle schreibt (S. 480 Diels): ἔλεγε γὰρ Ἡ. ἐκ πυρὸς πεπερασμένου πάντα εἶναι καὶ εἰς τοῦτο πάντα ἀναλύεσθαι ... ὡς Ἡ. εἰς πῦρ λέγων (μεταβάλλειν) καὶ ἐκ πυρὸς πάντα. Philoponos zu derselben Stelle (S. 436 Vitelli): ἐμνήσθη γὰρ Ἡρακλείτου τὸ πῦρ ἀρχὴν τιθεμένου καὶ λέγοντος διὰ τοῦτο καὶ πάντα ποτὲ εἰς αὐτὸ ἀναλυθήσεσθαι· ἐκπυρωθήσεσθαι γάρ ποτε τὸ πᾶν. Hingegen hat Themistios (S. 86 f. Wallies): ὥσπερ Ἡ. τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν. ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε. Was ist da passiert? Hat, hier angelangt, Themistios seinen Heraklit von dem Regal genommen und ihn nachgeschlagen? Wenn er ihn besessen hätte! Was er vor sich hat, ist vielmehr die traditionelle doxographische Formel – der Beispiele sind unzählige –, dieselbe Formel, deren auch die anderen sich bedienen. Nur *bedeutet* sie ihm etwas anderes. Woher sein δεδίττεσθαι, sein ἀπειλεῖν stammt – wer den Klemens las, der weiß es: aus christlicher Interpretation. Wenn auch

[37] Simplikios zu Arist. Phys. S. 24, 4 Diels; Diog. Laert. IX 8 und die bei Bywater S. 10 zitierten Stellen. Vors. Fr. A 5.

selbst Heide in dem christlichen Byzanz des vierten Jahrhunderts, hier ist er, wohl ohne es selbst zu merken, einer christlichen Auffassung von Heraklit erlegen. Das δεδίττεσθαι, ἀπειλεῖν bezeichnet Heraklit als den Propheten. 'Απειλῶν νουθετεῖ . . . καὶ τῷ πυρὶ δεδίττεται τοὺς ἀνθρώπους Klemens Protr. I S. 8, 29 St., vom Worte der Schrift.

So bleibt am Ende nur noch Aristoteles: die eben angeführte Stelle 25
der Physik, zwar kein Zitat, doch immerhin ein Zeugnis. Um es zu erklären, gibt es wiederum zwei Möglichkeiten. Entweder hat Aristoteles ein Wort des Heraklit im Auge, das uns unbekannt ist, und das in der ganzen Überlieferung des Altertums zum ganzen Heraklit weder zitiert noch angedeutet wird: das wichtigste, ja das allein unzweifelhafte Zeugnis für dies doch berühmteste von allen alten Dogmen, das ein Zufall, eine Lücke in der sonst so reichen Überlieferung uns entzöge. Oder Aristoteles hat eben das vor Augen, was auch Theophrast, was auch die Stoiker vor Augen hatten, was, sofern es auf den Weltbrand sich bezieht, im allgemeinen uns bekannt sein dürfte. Hier mag jeder sich entscheiden, je nachdem wie er die Überlieferung einschätzt. Ich kann nicht umhin, das erstere nicht für wahrscheinlich zu erklären.

Aber hat man bei Hippolytos den einen Satz zu Unrecht für ein wörtliches Zitat gehalten, so hat man sich über einen anderen, wie mir scheint, doch gar zu wenig aufgehalten: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ. Gewiß, was darauf folgt, καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον, ist nur stoisch, Paraphrase zu Fr. 64. Aber stoisch ist auch das, was da vom ›Mangel‹ und von der ›Sattheit‹ steht, wo doch kein Zweifel ist, daß beides Heraklitische Begriffe sind. Daß Heraklit das Feuer φρόνιμον genannt hat, wie es von Hippolytos bezeugt wird, ist das wirklich so ganz ausgeschlossen, wie es unseren Editionen nach der Fall zu sein scheint?

Heraklit war in dem Leserkreis um Klemens als heidnischer Zeuge des christlichen Heils bekannt genug, um bei Zitaten von berühmten Worten seiner Schrift auch ohne Namensnennung erkannt zu werden. So spielt Strom. II S. 114, 2 St. an auf Fr. 101: ἃ δὲ αὐτοὶ 'διζησάμενοι ἑαυτοὺς' ἐφευρηκέναι φρυάττονται. Strom. II S. 149, 21 auf Fr. 13: χοῖρος 'βορβόρῳ ἥδεται' καὶ κόπρῳ (sichtlich ohne Namensnennung). Desgleichen Protr. I S. 68, 10 St.: ὕες γάρ, φησίν, 'ἥδονται βορβόρῳ' μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι. Auf Fr. 99 spielt an Protr. I S. 80, 1 St.: καὶ γὰρ ὥσπερ 'ἡλίου μὴ ὄντος ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων νὺξ ἂν ἦν τὰ πάντα', οὕτως εἰ μὴ τὸν λόγον ἔγνωμεν κτλ. Auf Fr. 70 Protr. I S. 78,7: καθάπερ καὶ οἱ 'παῖδες' τὰ 'ἀθύρματα' ἄνδρες γενόμενοι ἀπέρριψαν. So kommt auch Fr. 92 'μαινομένῳ στόματι' als geflügeltes Wort vor bei Hippolytos S. 96, 6 Wendland. Gewiß sind von diesen geflügelten

Worten einige, wie Fr. 101, so oft bezeugt, daß weiter nichts dabei zu denken ist. Bei anderen aber, wie z. B. Fr. 99, wären wir niemals imstande, eine Anspielung auf Heraklit auch nur zu ahnen, wenn nicht zufällig dasselbe Wort an anderer Stelle als Zitat aus Heraklit sich wiederholte. Daraus nun ergibt sich eine nicht ganz angenehme Rechnung: es ist nicht unmöglich, daß bei Klemens und den Kirchenvätern ein paar unbekannte Worte Heraklits als wie in einem großen Strom herumschwimmen, die aufzufischen uns niemals gelingen wird, es wäre denn, daß uns von anderer Seite auf sie hingewiesen würde.

26 Einem berühmten Worte anzusehen, daß es berühmt ist, ist nicht immer leicht. Indessen gibt es ein sicher berühmtes Wort bei Klemens – wie berühmt es war, ersieht man aus der Art, wie es zitiert wird –, das sich einem Urheber bisher nicht hat zuschreiben lassen. Dies Wort ist kein anderes als: πῦρ φρόνιμον (oder πῦρ φρονοῦν[38])! Die Stellen haben nicht die Philologen, wohl aber die Theologen längst gesammelt, ohne doch zu wissen, wo mit ihnen hin.

Klemens Paedag. I S. 262, 13 St.: in dem Brande von Sodom lasse der Logos einen kleinen Vorgeschmack erkennen von dem künftigen Feuer des Gerichtes: ὀλίγον τι τοῦ φρονίμου πυρὸς ἐκείνου ἐπὶ τὴν ἀκολασίαν ἐκχέων. Wobei ἐκείνου auf die Bekanntheit des geflügelten Wortes hinweist. Ausführlicheres über die Vorproben des Feuers Protr. I S. 41, 9 ff. St.: dies Feuer habe den Heratempel in Argos, den Artemistempel in Ephesos verbrannt . . . καὶ τὸν ἐν Δελφοῖς τοῦ 'Απόλλωνος πρότερον ἥρπασε θύελλα, ἔπειτα ἠφάνισε 'πῦρ σωφρονοῦν'. Eschatologisches πῦρ φρόνιμον, als Fegefeuer, ferner Strom. III S. 27, 7 St., Eclog. proph. S. 144, 8 St. Von Klemens übernimmt das geflügelte Wort Origines de orat. S. 390, 7 Koetschau, weiter gelangt es zu Minucius Felix c. 35 *(sapiens ignis)*, zu Tertullian scorp. 3 und in die Pistis Sophia[39]. Anrich, der die Stellen zusammenstellt – z. T. nach anderen –, entscheidet sich nicht zwischen den zwei Möglichkeiten, die er annimmt: der, daß Klemens selbst »den Ausdruck hätte prägen können«, und der, daß er »aus stoischen Kreisen stamme«[40]. Und doch ist weder das eine noch das andere glaubhaft. Kle-

[38] Πῦρ φρονοῦν erinnere ich mich bei Klemens gelesen zu haben, habe aber die Stelle im Laufe der Jahre wieder verloren. Die Variante φρονοῦν und σωφρονοῦν würde den Varianten φρονεῖν und σωφρονεῖν in Heraklitfragmenten entsprechen. (S. jetzt auch Diller, Hermes 76, 1941, S. 370.)

[39] Carl Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I (1905), S. 49, 1. 13; S. 193, 34. (In: Die Griech. christl. Schriftsteller . . hrsg. von der Kirchenväter-Kommission.)

[40] In: Theologische Abhandlungen für Heinr. Jul. Holtzmann, Tübingen u. Leipzig 1902, S. 117.

mens ›prägt‹ das Wort nicht, und die stoische Theologie, ganz abgesehen davon, daß ihre Formeln uns bekannt sind, genießt keines solchen Ansehens bei den Christen. Der stoische Terminus ist πῦρ νοερόν oder τεχνικόν[41]. Für φρόνιμον beruft sich Klemens selbst auf ›die Propheten‹, Ecl. proph. III S. 144, 8 St.: διὸ καὶ φρόνιμον λέγεται παρὰ τοῖς προφήταις τοῦτο τὸ πῦρ. Anrich zeiht ihn deswegen des Irrtums. Doch vergegenwärtigt man sich seine Anschauungen von Abkunft und Art der ›barbaros philosophia‹, seine Auffassung von 27
Heraklit als einem Gliede der prophetischen Ur-Tradition gleichsam in partibus infidelium, und erinnert man sich, wie nahe für ihn der Dunkle, ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος, dem γενναῖος ἀπόστολος, dem Paulus oder dem Jesaias steht, so braucht hier nicht einmal ein Irrtum vorzuliegen[42]. Denn zu allem andern kommt hinzu das Zeugnis des Hippolytos: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ. Auch für Hippolytos ist dieses Feuer das des jüngsten Gerichtes. Der Ring dürfte sich schließen.

Für die Frage nach dem Sinn des Feuers in der Lehre Heraklits ist das hinzugewonnene Fragment nicht ganz belanglos. Entgegen gewissen neueren Tendenzen, systematische Bezüge möglichst von ihm fernzuhalten[43], erscheint es als Bindeglied von Wichtigkeit zwischen den drei Aspekten: einem physiologisch-kosmologischen, einem theologischen und einem psychologisch-existenziellen. Ist das Feuer φρόνιμον, so gewinnt damit z. B. Fr. 112 einen Hintergrund, den man sonst kaum gewagt hätte zu ahnen: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη ... Auch das κατὰ φύσιν ἐπαΐοντες daselbst rückt damit in ein anderes Licht. Wieso die trockene Seele die weiseste und beste heißen kann (Fr. 118), erklärt sich jetzt auf eine Weise, die man zwar vermuten konnte, aber um so lieber doch bestätigt findet. ›Das

[41] Bei Philodem de pietate (DDG S. 548 b 23, Arnim, Chrys. Fr. 636) nennt Chrysipp den Kosmos ἕνα τῶν φρονίμων, aber unter lauter Bestimmungen, für die er sich auf Heraklit beruft. – Chrys. Fr. 423 Arnim, Aug. de civ. dei 8, 5: *Nam Stoici ignem ... et viventem et sapientem et ipsius mundi fabricatorem ... eumque deum esse putaverunt.* Aber da ist nicht sicher, ob neben ἔμψυχον und τεχνικόν nicht νοερόν gesagt war. Zenon Fr. 111 Arnim: τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ τὸ ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρεῖττόν ἐστιν.

[42] Origenes c. Cels. V 15 schreibt so auch die Lehre vom πῦρ καθάρσιον einigen ›Hellenen‹ zu; gemeint ist wieder als erster Heraklit: ὥσπερ Ἑλλήνων τισὶν ἔδοξε (τάχα παρὰ τοῦ ἀρχαιοτάτου ἔθνους Ἑβραίων λαβοῦσι) τὸ πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ. Eine κάθαρσις τοῦ κόσμου hatten freilich die Ekpyrosis bereits die Stoiker genannt; s. DDG. S. 571, 20; Arnim Chrys. Fr. 598 (Hippol. Philos. 21).

[43] z. B. Gigon S. 60f.

allein Weise‹ in Fr. 32 ist wieder nicht ohne das πῦρ φρόνιμον zu denken. Wasser oder Erde lebt den Tod des Feuers wie im Mikrokosmos so im Makrokosmos (Fr. 62, 76, 77). Der Gedanke ihrer Gleichung erscheint, wenn auch nicht als Kern, so doch als eine condicio sine qua non für das Denken Heraklits. Doch hier bedeutet dies, zum Unterschied von späteren Erscheinungsformen dieser Gleichung, noch kein Lehrsystem, sondern ein Rätsel, einbezogen in den großen Griphos, den Homer nicht hatte erraten können. Daher Hindeutungen wie in Fr. 16: τὸ μὴ δῦνον[44].

[44] Vom ›Rätsel‹ Heraklits gedenke ich ein andermal zu handeln.

HERACLITEA

I

Heraklit B 70 (Diels), erhalten durch Stob. Ecl. II 1, 16 (II S. 6 Wachsmuth), steht unter der Kapitelüberschrift: περὶ τῶν τὰ θεῖα 225
ἑρμηνευόντων, καὶ ὡς εἴη ἀνθρώποις ἀκατάληπτος ἡ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλήθεια, und lautet: Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς. πόσῳ δὴ οὖν βέλτιον Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα. Wenn auch als Heraklitisch hiervon nur παίδων ἀθύρματα zu betrachten ist, so geht doch so viel aus dem Zitat hervor, daß dies Fragment zu jener Gnomen-Gattung zählt, in der von einer Proportion die Rede ist, oder genauer, deren Spruch- und Sinngepräge dadurch hergestellt wird, daß ihre Begriffe oder Glieder eine Proportion ergeben[1]. Zu παίδων ist als Gegensatz ἄνδρες hinzuzudenken und zu ἀθύρματα das dem entsprechende Äquivalent eines Erwachsenen: wie Kinderspielzeug sich zum Ernste des Mannes verhält, so verhält sich . . . nun, z. B., menschliches Meinen zu wahrer Weisheit oder menschliche zu göttlicher Einsicht oder dergleichen. Das Wort gehört, nach Inhalt wie nach Form, zur Gruppe der Fragmente 79: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός, oder 9: ὄνους σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν, denn auch dem liegt die Proportion zugrunde: wie der Esel zum Golde, so verhält sich der Mensch zu dem, was wahrhaft wäre, oder Fr. 82. 83 (Fassung, wie Diels annimmt, nicht original): πυθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν, oder Fr. 117: wie der Trunkene zum Nüchternen, so verhält sich in seinem Gebaren der Mensch zu der Bewußtseinsstufe des Daimons oder des Weisen, oder Fr. 26: wie der Schlafende zum Wachen, so verhält sich der Lebendige zum Toten, usw.

Soll ein neuer Inhalt aussagbar in einem Satz werden, bei dem sich uns ein Empfinden wie von etwas Spruchartigem einstellt, so bedarf es dafür eigentümlich vorgeprägter Formen, die dies Neue in sich eingehen lassen, wie als ob sie nur darauf gewartet hätten. Damit, daß etwas nur tief ist, wird es nicht auch schon zum Spruch oder zur Gnome. Jener Gattung Heraklitischer Fragmente liegen

[1] Zum folgenden ist zu vergleichen H. Fränkel, A Thought Pattern in 226
Heraclitus, Amer. Jour. of Philol. 59 (1938) 309 ff. Seine Betrachtung hat übrigens die meinige nicht erst angeregt. – Eine Einwirkung von Heraklit auf Pindar scheint mir freilich nicht bewiesen.

ältere Spruchformen zugrunde, die wir teils aus späterer Prosa, teils aus späterer Poesie erschließen.

Einer Proportion kommt im gewissen Sinne auch schon die Priamel nahe. Der Pindarische Vergleich Ol. 1, 1, in dem sich wie bei Heraklit die Werte stufen, läßt sich in das Schema bringen: wie Wasser das Erste in der Natur, wie Gold das Kostbarste unter den Schätzen, wie die Sonne zu den Gestirnen, so verhält sich der olympische Preis zu allen anderen Preisen. Künstlicher und spielerischer ist die Proportion in einem Skolion, das dem Chilon zugeschrieben wird (Diog. Laert. I 85; Diehl II 191):

Ἐν λιθίναις ἀκόναις ὁ χρυσὸς ἐξετάζεται
διδοὺς βάσανον φανεράν· ἐν δὲ χρυσῷ
ἀνδρῶν ἀγαθῶν τε κακῶν τε νοῦς ἔδωκ' ἔλεγχον.

Aus dem üblichen Vergleich mit dem Probierstein (Pindar P. 10, 67. Theognis 417. 1105) ist hier eine Proportion geworden, die das Gold zur mittleren Proportionale macht. Um es schematisch darzustellen: a : b = b : c. Wie am Probierstein sich das Gold bewähren muß, so muß am Golde sich bewähren die Gesinnung eines Edlen. Das Gold seinerseits wird zum Probierstein, der die ›Guten‹ von den ›Schlechten‹ scheidet.

Wenn sich solche Proportionen in den Heraklitischen Fragmenten wiederfinden, sind sie offenbar in ihrer sprachlichen Erscheinung durch jene Priamelformen vorbereitet. Ebenso ist offenbar der Spruchcharakter des Fr. 25: μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι[2], vorbereitet durch die Spruchform solcher Sätze wie bei Herodot 7, 50: μεγάλα γὰρ πρήγματα μεγάλοισι κινδύνοισι ἐθέλει καταιρέεσθαι, oder 2, 120: ὡς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ θεῶν. Nur freilich ist bei Heraklit die Proportion gezirkelter, durch Gleichklang und chiastischen Bau stärker pointiert und nicht mehr nur von einem allgemeinen gnomischen, sondern von einem eigentümlich philosophischen Charakter, indem sich die Form der Proportion erst jetzt mit einem Sinn erfüllt, durch den der Mensch sich selbst enthoben, über sich hinaus versetzt wird. Hier zum ersten Male handelt es sich nicht mehr um bekannte

[2] Scheint sich gegen eine solche Weisheit wie die des Simonides zu wenden (Fr. 9 Diehl):

Ὁ δ' ἄφυκτος ὁμῶς ἐπικρέμαται θάνατος·
κείνου γὰρ ἴσον λάχον μέρος οἵ τ' ἀγαθοί
ὅστις τε κακός.

Werte, wie bei jenen Gnomen und Priameln, sondern jeweils um etwas, was anders als durch jene Form nicht zu benennen wäre. Hier erst tritt gleichsam ein x ein in die Gleichung, und die Proportion wird eine Form des Deutens und Erratens. Jedesmal erscheint der Mensch, als das zu Deutende, als mittlere von je drei Stufen, als etwas, was unter sich hinab wie über sich hinaus weist. Das Plato- 227
nische Motiv des μεταξύ[3] begegnet in archaischer, in einer dialektisch noch nicht durchgebildeten Sprache vorgeformt, wie die Platonische Proportion, wie das Platonische Stab- und Traumgleichnis sich mit dem Heraklitischen von fern berührt. Daß eine andere Anwendung derselben Form auch Heraklits ›Psychologie‹ bedeutet, leuchtet ein. Ein zweites in den Dienst der gleichen Aufgabe gestelltes Instrument der archaischen Sprache ist bei ihm der Griphos, über den in einem anderen Zusammenhang zu handeln wäre.

Soviel ließe sich aus Fr. 70, παίδων ἀθύρματα, erschließen, auch wenn nichts als diese beiden Worte überliefert wäre. Nun aber begegnet offenbar – was bisher übersehen worden ist – dasselbe noch einmal an anderer Stelle, im Protreptikos des Klemens, c. 10, I S. 78, 7 Stählin: μηδὲ γὰρ τόδε δείμαινε, μή σε τὰ πολλὰ καὶ ἐπιτερπῆ φανταζόμενα ἀφέληται σοφίας· αὐτὸς ἑκὼν ὑπερβήσῃ τὸν λῆρον τῆς συνηθείας, καθάπερ καὶ οἱ παῖδες τὰ ἀθύρματα ἄνδρες γενόμενοι ἀπέρριψαν. Hier ein Zitat derselben Stelle anzunehmen, kommt man nicht umhin.

ἀθύρματα gehört sonst nur der Dichtersprache an; in Aristoteles' Poetik (3, 3) wird es unter den poetischen Metaphern des Alkidamas gerügt. Vorbildlich steht es in dem Gleichnis des im Sande spielenden Knaben in der Ilias O 363. Dies liegt wiederum dem Gleichnis Heraklits zugrunde, Fr. 52. In Prosa kann die Wiederkehr von παίδες und ἀθύρματα kein Zufall sein. Beispiele anonymer Heraklit-Zitate bei Klemens habe ich Hermes 77, S. 25 [= oben S. 68 ff.] aufgezählt. Hinzu kommt, daß nicht weit von diesem ein intakt erhaltenes Heraklit-Wort, gleichfalls anonym, gleichfalls in der Vergleichsform angeführt wird, in dem gleichfalls wie in einem Rätselbild das christliche Heil entdeckt wird, Protr. I S. 80, 1 St.: καὶ γὰρ ὥσπερ »ἡλίου μὴ ὄντος ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων νὺξ ἂν ἦν« τὰ πάντα (Fr. 99), οὕτως εἰ μὴ τὸν λόγον ἔγνωμεν κτλ. Hinzu kommt, daß der ohnedies aus Heraklit zu παῖδες zu erschließende Gegensatz ἄνδρες durch Klemens bezeugt wird, endlich, daß auf ein Zitat von Anfang an die Anlage des ganzen Satzes hinzielt: ›Das viele Ergötzliche, was unsere Einbildung uns vorspiegelt‹, paraphrasiert vorwegnehmend ›das Kinderspielzeug‹, wie das Leichte, das ›Freiwillige‹ der Über-

[3] Vgl. E. Hoffmann, Methexis u. Metaxy bei Platon, Sokrates 7 (1919), Jahresber. d. Philol. Ver. z. Berlin 45, S. 48–70.

windung, auf das ›Wegwerfen‹ vorausweist. Gegen ein archaisches ἀπέρριψαν wird man nichts einzuwenden finden: μῆνιν ἀπορρῖψαι, in der Ilias. Und λῆρος τῆς συνηθείας, nach dem Wortgebrauch des Klemens, als Deutung des im Vergleich Gemeinten, widerspricht nicht der Umschreibung des Iamblich: τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα. So findet auch das alles, was sich für die Form der Proportion ergab, bei Klemens sich bestätigt, und die umgekehrte Annahme, daß Klemens zwar die beiden Worte παῖδες und ἀθύρματα aus Heraklit zitiere, aber auch nicht mehr, und daß er sie aus dem ursprünglichen Zusammenhang
228 gerissen hätte, um sie willkürlich in einen anderen zu versetzen, muß als unwahrscheinlich gelten. Das Zitat wäre damit ja auch fast unkenntlich geworden. Als Fr. 70 ergibt sich somit: παῖδες τὰ ἀθύρματα ἄνδρες γενόμενοι ἀπέρριψαν. »Kinder, wenn sie zu Männern werden, werfen ihr Spielzeug hinter sich.« Daß der innere Zusammenhang mit Fr. 79 irgendwie auch äußerlich in die Erscheinung trat, liegt nahe zu vermuten.

Der sehr vagen Ähnlichkeit mit Paulus 1. Kor. 13, 11: ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου, sei nicht nachgegangen. Wohl aber dürfte ein Nachhall Heraklits zu spüren sein in π. διαίτης c. 12: ἐκ παιδὸς ἐς ἄνδρα μεθίσταται· τῷ ἐόντι τὸ μέλλον γινώσκει.

II

Über Heraklit Fr. 100 gibt es keine Literatur, und das geflügelte Wort von den »Jahreszeiten, die alles bringen«, scheint auch nicht viel herzugeben. Sollte man auch hier nicht davon ausgehen, wie das Wort im Altertum verstanden wurde?

Übersehen worden ist, daß Marc Aurel auf jenes Wort nicht nur an der von Bywater notierten, sondern noch an einer anderen Stelle anspielt, 4, 23: Πᾶν μοι συναρμόζει, ὃ σοὶ εὐάρμοστόν ἐστιν, ὦ κόσμε. οὐδέν μοι πρόωρον οὐδὲ ὄψιμον τὸ σοὶ εὔκαιρον. πᾶν μοι καρπός, ὃ ‘φέρουσι’ αἱ σαὶ ‘ὧραι’, ὦ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα[4]. Hier also wird das geflügelte Wort von den ›Jahreszeiten‹ der Allnatur gebraucht, wie an der anderen, von Bywater zitierten Stelle von den ›Jahreszeiten‹ des Menschenlebens. Beide Male stehen die ›Jahreszeiten‹ metaphorisch. Denn, wie es 9, 10 heißt: φέρει καρπὸν καὶ ἄνθρωπος, καὶ θεός, καὶ ὁ κόσμος· ἐν ταῖς οἰκείαις ὥραις ἕκαστα φέρει. εἰ δὲ ἡ συνήθεια κυρίως τέτριφεν ἐπὶ ἀμπέλου καὶ τῶν ὁμοίων, οὐδὲν τοῦτο. Beide Male aber wird mit dem, was alles ›die Horen bringen‹, eine Totalität bezeichnet; hier: πᾶν ... ὃ φέρουσι ..., dort, 9, 3: ὅσα αἱ τοῦ σοῦ βίου ὧραι φέρουσιν. Diese Totalität ist die von

[4] Das Letzte die durch Paulus Röm. 11, 36 berühmte Totalitätsformel.

einem Jahresumlauf jedesmal umfaßte. Daher: πρόωρον, ὄψιμον, εὔκαιρον. Noch deutlicher wird an der zweiten Stelle der menschliche βίος als Analogon zum ἐνιαυτός betrachtet. Daher nach doppelter Antithese: νεάσαι – γηρᾶσαι, αὐξῆσαι – ἀκμάσαι, das doppelte trimembre: ὀδόντας, γένειον, πολιὰς ἐνεγκεῖν, und: σπεῖραι, κυοφορῆσαι, ἀποκυῆσαι; dann zusammenfassend: καὶ τὰ ἄλλα τὰ φυσικὰ ἐνεργήματα, ὅσα αἱ τοῦ σοῦ βίου ὧραι φέρουσι. Die stoische Folgerung daraus ist: abzuwarten, auch den Tod nicht anders als das Reifen eines Embryos: ἐκδέχεσθαι τὴν ὥραν. Der Vergleich des Jahres klingt noch einmal nach in: εἰ δὲ καὶ ἰδιωτικὸν παράπηγμα ἀψικάρδιον ἐθέλεις: »Willst du aber noch einen gemeinverständlichen Kalender, der ans Herz dir rührt.«

Die Jahreszeiten und das Jahr als Totalität erscheinen zum drit- 229
ten Male bei Plutarch, durch den allein wir wissen, daß wir es bei Marc Aurel mit einem Zitat zu tun hatten, Qu. Plat. 8, 4 S. 1007 d: οὕτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος οὐχ ἁπλῶς ἐστι κίνησις, ἀλλ', ὥσπερ εἴρηται, κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούσῃ καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ † σκοπὸς[5] ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ »ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι« καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίγνεται συνεργός. Statthalter des höchsten, unsichtbaren Wesens ist die Sonne als Regent der jährlichen Periodos im Hinblick auf die ordnende, begrenzende Funktion der Zeit. Mit dem geflügelten Wort des Heraklit war offenbar die Vorstellung von der kreisläufigen Totalität des Jahres gleichzeitig gegeben.

Zum vierten Male kehrt dieselbe Gleichung zwischen ἐνιαυτός und ὧραι in demselben Sinne wieder bei Plutarch de def. or. c. 12 p. 416 a: οὐκ ἐνιαυτὸς ἀρχὴν ἐν αὑτῷ καὶ τελευτὴν ὁμοῦ τι πάντων ὧν φέρουσιν ὧραι γῆ δὲ φύει περιεσχηκὼς οὐδ' ἀνθρώπων ἀπὸ τρόπου γενεὰ κέκληται. An sämtlichen vier Stellen erscheint das von den Horen Ausgesagte in der Form des Relativsatzes. Derselben Form wird sich schon Heraklit bedient haben. Einer Variante: ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι, steht der Konsens der übrigen drei Stellen gegenüber: ὃ, ἃ oder ὧν φέρουσιν ὧραι, oder: αἱ ὧραι φέρουσιν. Vorausgegangen sein muß dem ein Ausdruck der Totalität, am nächsten liegend πάντα oder πάντων. Das überschießende γῆ δὲ φύει in de def. or. scheidet

[5] Korruptel habe ich angezeigt, da ich die Infinitive nicht konstruieren kann, und da σκοπός weder in der Bedeutung ›Kundschafter‹ noch ›Ziel‹ einen Sinn ergibt. In Ermangelung eines Besseren schlage ich vor: ⟨ἐπιταχθεὶς ἐπί⟩σκοπος. Die Sonne ist der sichtbare Statthalter des höchsten Wesens. βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι ist metaphorisch (›verwalten und bekanntmachen‹), ὁρίζειν und ἀναφαίνειν eigentlich von der Sonne gesagt.

aus, als anderweitig nicht bezeugt[6]. Was weiter dem vorausging, bleibt im Ungewissen, doch zeigt der Konsens aller vier Stellen wiederum, daß es sich irgendwie um die Totalität des ἐνιαυτός gehandelt haben muß.

Bis hierher führen die Fragmente. Was die Vorstellung von der Kreisläufigkeit des Jahres anbetrifft, so wird sie von dem Komiker Hermippos in den Ἀθηνᾶς γοναί in einer Weise parodiert, daß die Verspottung eines Philosophen unverkennbar ist: das kreisläufige Jahr erscheint als kugelrund (Stob. I 8, 36; Fr. 4 Kock I S. 225):

ἐκεῖνός ἐστι στρογγύλος τὴν ὄψιν, ὦ πονηρέ,
ἐντὸς δ' ἔχων περιέρχεται κύκλῳ τὰ πάντ' ἐν αὑτῷ,
ἡμᾶς δὲ τίκτει περιτρέχων τὴν γῆν ἁπαξάπασαν,
ὀνομάζεται δ' Ἐνιαυτός[7].

230 Darauf folgt eine nicht zu verkennende Anspielung auf Heraklit: ὧν δὲ περιφερὴς τελευτὴν οὐδεμίαν οὐδ' ἀρχὴν ἔχει, stimmt überein mit Heraklit Fr. 103: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας[8]. Ἔχων ἐν ἑαυτῷ ist Etymologie von ἐνιαυτός. Die gleiche Etymologie Euripides Fr. 862 N, aus Achill (Comm. in Arat. rell. ed. E. Maaß S. 47): ἐνιαυτὸς δὲ ἡλίου εἴρηται, ἐπεὶ ἔχει τὰς πάσας ὥρας ἐν ἑαυτῷ τέσσαρας κατὰ τὸν Εὐριπίδην: »ὀθούνεκα ἐν ἑαυτῷ πάντα συλλαβὼν ἔχει«[9]. Die gleiche Etymologie in Platons Kratylos 410 d; voraus geht eine Etymologie der ›Horen‹. Wiederum die gleiche Etymologie in dem Fragment des ›Jamben‹-Dichters Skythinos, der, wie Diog. Laert. IX 1, 16 nach Hieronymos berichtet, Heraklits Lehre in Verse brachte (bei Stobaios I 8, 43): καὶ ἔχει ἐν ἑαυτῷ πάντα[10]. Die gleiche Etymologie nun aber auch wieder in jenem Heraklit-Zitate des

[6] In der neuen Plutarchausgabe wird es von Sieveking zum Heraklitfragment gezogen.

[7] Trat der kugelgestaltige Eniautos selbst auf die Bühne? Darf man Aristoph. Vögel 288 vergleichen: τίς ὀνομάζεται οὗτος; – οὗτοσὶ κατωφαγᾶς? Oder Wolken 200 ff.? Vgl. Theod. Bergk Comment. de rell. com. Atticae (1838) S. 208.

[8] Die Athetese von Wilamowitz, Hermes 62, 276, dürfte widerlegt sein. Vgl. Kranz.

[9] ἐν ⟨αὐτὸς⟩ αὑτῷ Nauck nach Conington. Aber um der Etymologie und der Parallelen willen gebührt dreisilbigem ἑαυτῷ der Vorzug. αὐτός erübrigt sich. Dem Versmaß würde auch: οὕνεκ' ἐν ἑαυτῷ πάντα συλλαβὼν ἔχει, genügen.

[10] Diels-Kranz 22 C 3. Wiederherstellung des Versmaßes daselbst nach Wilamowitz. S. auch Diels, Doxogr. Gr. (1879) S. 222. Diehl, Anthol. Lyr. I Addenda S. 26.

Plutarch in de def. or.: ἀρχὴν ἐν αὑτῷ καὶ τελευτὴν . . . περιεσχηκώς. Gab es ein Wortspiel gleicher Art am Ende schon bei Heraklit?

Jedoch hier stehen zu bleiben, ohne Weiteres zu folgern, ist nicht möglich. Auch die Vorstellung von der kreisläufigen Totalität des Jahres ergibt keinen ausreichenden Sinn – es müßte denn sein, daß diese wiederum auf andere kreisläufige Totalitäten, sei es höheren, sei es tieferen Grades, deutete.

Die nächste Parallele zu der Aussage über das Ganze – Anfang, Ende oder was auch immer – eines ἐνιαυτός ist eine Aussage über das Ganze, Ende und Anfang einer γενεά. Auch sie ermangelt an sich eines einleuchtenden Sinnes, muß also bezogen werden[11]. Eine γενεά umfaßt diejenige Totalität, durch die im Wachsen und Vergehen der Geschlechter das Ende wieder zum Anfang wird. Die Rechnung: eine γενεά gleich 30 Jahren, wird in diesem Sinn für Heraklit so einstimmig bezeugt, daß nicht an ihr zu zweifeln ist. Die Stellen sind:

1. Plutarch de def. or. c. 11 S. 415 e, in demselben gelehrten Zetema über die Lebenszeit der Nymphen nach Hesiod, bei dem schon das Zitat über die Horen vorkam: ἀλλ' οἱ μὲν 'ἡβώντων' ἀναγιγνώσκοντες ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν καθ' Ἡράκλειτον, ἐν 231
ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὑτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.

2. Philo Quaest. in Gen., wozu der originale Text von Harris Rendel publiziert ist, Fragments of Philo, Cambridge 1886 S. 20. Wenn auch die Folgerung, ein Mensch könne mit 30 (= 2 × 14 + 2) Jahren frühestens Großvater werden, so nicht als Heraklitisch gelten kann[12], so hat sie doch vermutlich eine der Plutarchischen nicht unähnliche Formulierung zur Voraussetzung. Daß auch hier wieder an eine kreisläufige Totalität gedacht wird, zeigt der weitere Zusammenhang:

[11] H. Fränkel, Amer. Journ. of Philol. 59 (1938) S. 98 f., liest allerdings aus dem Fragment den Sinn heraus: »He who had been only a son now becomes a father as well«, und versteht es als ein Beispiel für die coincidentia oppositorum. Also: Sohn–Vater, Vater–Sohn. Aber dann ist nicht einzusehen, weshalb die γενεά auf 30 Jahre angegeben werden mußte. Außerdem widerstreitet diese – man muß doch wohl schon sagen außerordentlich triviale – Deutung den Bezeugungen des Altertums, die den Koinzidenzgedanken in diesem Zusammenhang nicht kennen.

[12] So weit dürfte H. Fränkel a. O. S. 89 f. recht zu geben sein. Über Ursache und Entstehung dieser Interpretation kann man auch anderer Meinung sein. Es dürfte eine Angleichung an Aristot. hist. an. E 14 S. 544 b 25 f. stattgefunden haben: ἄρχεται δὲ φέρειν τὸ σπέρμα περὶ τὰ δὶς ἑπτὰ ἔτη, γεννητικὸς δὲ περὶ τὰ τρὶς ἑπτά, und Philon wird nicht der erste gewesen sein, der sie vollzog; vgl. Aëtius V 23, worüber unten. Verstand man z. B. καθ' ὃν χρόνον ὁ γεννήσας nicht vom durchschnittlichen Alter,

Quaest. in Gen. II 5 (Aucher). Unde non gratis ac frustra Heraclitus generationem id vocavit, quum diceret: ex homine in tricennio potest avus haberi; quoniam pubertatem attingit quarto et decimo aetatis anno, quo seminare potest; semen autem eius inter annum confectum, iterum post annum quindecim generat similem sibi. Ex his autem nominibus avorum, patrum, filiorum natorum, sicut et matrum, filiarum filiarumque prolibus completa perficitur generatio.

Harris S. 20

Δυνατὸν ἐν τριακοστῷ ἔτει ⟨τὸν⟩ αὐτὸν ἄνθρωπον πάππον γενέσθαι. ἡβᾶν μὲν γὰρ περὶ τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ἡλικίαν, ἐν ᾗ σπείρει, τὸ δὲ σπαρὲν ἐντὸς ἐνιαυτοῦ γενόμενον, πάλιν πεντεκαιδεκάτῳ ἔτει τὸ ὅμοιον ἑαυτῷ γεννᾶν.

3. Censorin de die nat. c. 17: *quare qui annos triginta saeculum putarunt multum videntur errasse. hoc enim tempus* γενεὰν *vocari Heraclitus auctor est, quia* ***orbis aetatis*** *in eo sit spatio. orbem autem vocat aetatis, dum natura* ***ab sementi humana ad sementim revertitur.***

Censorin und Philon stimmen miteinander überein gegen Plutarch in dem Gebrauch von σπείρειν statt γεννᾶν, was offenbar das Echtere ist; Philon: ἐν ᾗ σπείρει, τὸ δὲ σπαρέν. Censorin: *ab sementi humana ad sementim.* Censorin bezeugt zudem *orbis aetatis* als von Heraklit ›genannt‹. Vom *orbis lunae* hat zuvor Philon geredet. Das ergäbe also ungefähr, dem Sinne nach (der Wortlaut soll nicht wiedergewonnen werden): βίου περίοδος γενεά, ἐνιαυτῶν οὖσα λ' καθ' ὃν χρόνον
232 σπεῖρον παρέχει τὸ ἐξ ἑαυτοῦ σπαρὲν ὁ γεννήσας[13]. Menschlicher βίος

sondern von der Zeitspanne nach der Geburt des Erzeugers, so ergab sich jene Rechnung.

[13] In Sievekings Text de def. or. 12 S. 416 a ist Korruptel vermerkt: ἀλλ' οὔτε τοῦ κόσμου τὴν φθορὰν ἀνέχομαι λεγομένην, τά τ' ἀμήχανα καὶ † ὧν ὑπόμνησις τῶν φωνῶν μάλιστα περὶ τὴν κορώνην καὶ τὴν ἔλαφον ἐκδύεσθαι ἐπὶ τοὺς ὑπερβάλλοντας. Schwartz hat versucht: τά τ' ἀμήχανα τῶν ὑπομνηματιστῶν φωρῶ μάλιστα περὶ τὴν κορώνην καὶ τὴν ἔλαφον ⟨ἀναγκαζομένων⟩ ἐκδέχεσθαι βίους ὑπερβάλλοντας. Womit an fünf Stellen zugleich geändert wird. Über die ›Hypomnematisten‹ dürften sich die Plutarchleser kaum weniger wundern als über das φωρῶ. Nun war aber an einen Streit über die Lebenszeit der Krähe und des Hirsches in der Tat im vorigen, 415 e, erinnert worden; die Berechnung mußte schwanken, je nachdem man bei Hesiod ἀνδρῶν ἡβώντων oder γηρώντων las. Daraus ergibt sich statt des sinnwidrigen τῶν φωνῶν doch offenbar: τῶν ⟨δια⟩φώνων. Alles könnte so gelassen werden, wie es ist, wenn wir ἐκδύεσθαι als *fugere* verstehen und eine Lücke ansetzen: τά τ' ἀμήχανα καὶ ὧν ὑπόμνησις τῶν ⟨δια⟩φώνων μάλιστα περὶ τὴν κορώνην καὶ τὴν ἔλαφον ἐκδύεσθαι ἐπὶ τοὺς ὑπερβάλλοντας ⟨τῶν ἀριθμῶν καταφυγόντας οὐκ ἄξιον

oder γενεά, als ›Kreislauf‹ aufgefaßt, sofern das ›Ende‹ in den ›Anfang‹ übergeht, erscheint in de victu c. 19 (S. 187 Diels-Kranz): πλοκεῖς ἄγοντες κύκλῳ πλέκουσι· ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἰς τὴν ἀρχὴν τελευτῶσιν. τωὐτὸ περίοδος ἐν τῷ σώματι· ὁκόθεν ἄρχεται, ἐπὶ τοῦτο τελευτᾷ[14]. Die γενεά als κύκλος mit dem Jahr verglichen bei Euripides Fr. 415 N.:

κύκλος γὰρ αὐτὸς καρπίμοις τε γῆς φυτοῖς
θνητῶν τε γενεᾷ[15]· τῶν μὲν αὔξεται βίος,
τῶν δὲ φθίνει τε καὶ θερίζεται πάλιν.

Der Vergleich der γενεά als eines Zyklus im menschlichen Dasein mit den Jahreszeiten als Zyklus in der Natur wird wieder in den Heraklit-Fragmenten oder -Paraphrasen angedeutet durch das σπείρειν. Sagte nicht auch Marc Aurel: αἱ τοῦ σοῦ βίου ὧραι? Redete von σπεῖραι, κυοφορῆσαι, ἀποκυῆσαι? Nun aber liegt das Heraklit-Wort von der γενεά in einer anderen Brechung bei Aëtius vor, durch einen Stoiker vermittelt, der sich für das Reifen der Logos-Erkenntnis im Menschen auf Heraklit berufen hatte. Seine Rechnung ist die gleiche wie die Philons, wird aber verbunden mit einem ausführlichen Vergleich der menschlichen und pflanzlichen ›Vollendung‹. Diels in den Doxographi hat allerdings die Hauptsache gestrichen, Aëtius V 23: Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωικοὶ ἄρχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς τελειότητος περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, περὶ ἣν ὁ σπερματικὸς κινεῖται ὀρρός. καὶ γὰρ τὰ δένδρα ἄρχεται τότε τελειότητος, ὅταν ἄρχηται γεννᾶν τὰ σπέρματα, ἀτελῆ δέ ἐστιν ἄωρα καὶ ἄκαρπα ὄντα· τέλειος οὖν τότε ἄνθρωπος[16]. περὶ δὲ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα ἔννοια γίνεται καλοῦ τε καὶ 233
κακοῦ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν. Der Zeit vom Keimen bis zur Frucht der Pflanze entspricht bei dem Menschen die Zeit von der Geburt

ἀποδοχῆς⟩. Das letzte nur ganz ungefähr dem Sinne nach; das erste halte ich für sicher. Ἐναντίον καὶ διάφωνον z. B. de Stoicor. rep. c. 14, Anfang, S. 1039 d.

[14] Alkmaion hat den Tod erklärt aus der Unfähigkeit des Sterblichen, das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen, nach dem Muster der kreisläufigen und ewigen Gestirne (Fr. 2 Diels).

[15] Stobaios und die Überlieferung bei Plutarch; γένει βροτῶν τε D.

[16] Diels setzt in den Doxogr. ἀτελῆ bis ἄνθρωπος in eckige Klammer und bemerkt: intrusa interpolatione lemma Ἀριστοτέλης, quod testatur G, intercidisse videtur cf. Arist. d. hist. anim. VIII 1 p. 581 a 12. Zu περὶ δὲ τὴν δευτέραν ist notiert: G Ἀριστοτέλης δὲ κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα. Aber erstens ist letzteres, wie Diels bemerkt, ein Mißverständnis – man müßte denn statt τὴν πρώτην schreiben: τὴν τρίτην –, zweitens hat Aëtius mit der Aristoteles-Stelle nur den Gedanken, nicht den Wortlaut gemein, und den Gedanken auch nur zum Teil. Aristoteles geht zurück auf das Gedicht des Solon von den Lebensaltern; vgl. Diels–Kranz, Vors. unter Alkmaion 24 [14] A 15.

bis zum 14. Jahre. Der Zeit von dem einen Keimen bis zum neuen Keimen, also durchschnittlich der Zeit von einem Jahre, würde demnach eine γενεά entsprechen. Wie die Pflanze ›unvollendet‹ ist, solange sie noch keine Frucht gereift hat (ἄωρα καὶ ἄκαρπα), so der Mensch. Auf die Reife der Pflanzen wies das Heraklit-Wort: πάντων, ὧν φέρουσιν ὧραι. Derselbe Vergleich, zur Einkehr in sich selbst geworden, wiederholt sich, in verschiedenen Brechungen, in jenen Worten Marc Aurels, von denen wir ausgingen.

Die Zusammenhänge, in denen das Heraklitwort von den ›Horen‹ (oder Eniautos) wie auch das von der γενεά begegnen, weisen alle in der gleichen Richtung: ein Kreislauf des Menschenlebens entspricht einem Kreislauf der Natur. So erhebt sich denn die Frage: standen nicht am Ende schon bei Heraklit die beiden Worte zueinander in Beziehung? Verglich nicht schon Heraklit den Jahreskreislauf mit dem Kreislauf der Geschlechter? Es gibt in der Tat ein Heraklit-Fragment, aus dem diese Beziehung unleugbar hervorgeht: die Notiz, das ›große Jahr‹ des Heraklit berechne sich auf 10 800 Sonnenjahre (Aëtius übereinstimmend mit Censorin, Fr. A 13 Diels). Es ist nicht daran zu zweifeln, daß sich diese Zahl erklärt als Multiplikation von 30 × 360. Das ergibt die Proportion: ein Tag verhält sich zu einem Jahre wie eine γενεά zum großen Jahr; oder: ein Tag verhält sich zu der γενεά (gleich 30 × 360 Tagen), wie wiederum ein Jahr zum großen Jahr (gleich 30 × 360 Jahren). Wie der kleinste Kreislauf der des Tages ist, mit dem die Sonne ›sich verjüngt‹ (Fr. 6), der größte für uns sichtbare in der Natur das Jahr, so ist der kleinste Kreislauf, der im Wechsel der Geschlechter, zwischen Tod und Leben sich vollzieht, die γενεά, der größte das 360fache. Als das x der Gleichung wird das große Jahr erschlossen, als ›Periodos‹ der Seele. Wie zu vielem andern ist die Form der Proportion der Schlüssel zum Verständnis auch dieses Fragments[17].

[17] Eine andere mögliche Proportion wäre: Monat: Generation = Generation: großes Jahr, da eine Generation = 30 Jahre = 360 Monate. Diese Proportion scheint vorzuliegen in dem unmittelbar vorausgehenden Text bei Philon: *Tandem triginta apprime naturale est; sicut enim in unitatis serie trinus est numerus ita in denariis triginta; idque lunae cyclus, collectio singulorum mensium plena delineatione ... Unde non gratis ac frustra Heraclitus generationem id vocavit* ... Mit *lunae cyclus* kann nicht der Monat gemeint sein, da *collectio singulorum mensium* folgt; aber auch nicht das Jahr, da das mit 30 nichts zu tun hat. Bleibt die Zahl von 30 Jahren. Die ›*plena descriptio*‹ ist ein Zyklus von je 360 Monaten. (Die Steigerung: Tag, Monat, Jahr, auch in π. διαίτης c. 5.) Ich habe es vorgezogen, von dieser Berechnung abzusehen, um mich auf das sicher Bezeugte zu beschränken.

Indem das große Jahr unter die Zeugnisse für die ἐκπύρωσις ge- 234
raten ist – auf welchem Wege das geschehen konnte, glaube ich *Parmenides* S. 187 ff. gezeigt zu haben –, kam es zu der Trennung der Fragmente A 13, A 18, A 19 und B 100 in zwei Gruppen. Aber Plutarch könnte sich gegen die Ausdehnung des stoischen Weltbrandes auch über die Generationenrechnung Heraklits (de def. or. c. 12) nicht so zu Wehr setzen, wenn nach den Worten Heraklits kein Zweifel möglich war, daß mit dem großen Jahr die Zeit vom einen Weltbrand bis zum anderen gemeint war. Hat er sonst doch an der Weltbrandlehre Heraklits so wenig wie die Stoiker gezweifelt. Nach bekannten Parallelen (Herod. II 123, Empedokles Fr. 115, Platon Phaidros S. 248) war das zu Erschließende, wie auch Plutarch bezeugt (de def. or p. 416c), ein ›Kreislauf der Geburten‹, als χρόνος, ἐν ᾧ μεταλλάττει δαίμονος ψυχὴ καὶ ἥρως ⟨τὸν⟩ βίον. Daß das Diesseits nur die Kehrseite und Teilansicht von einer umfänglicheren, wesentlicheren Existenz sei, lehren die Fragmente ohnehin.

Der Heraklitische Heroenglaube und Heroenkult vereint sich mit der Konzeption eines makropolitisch-makrokosmischen Zusammenhangs. Im Gegensatz zur epischen, heroenlosen Welt kann ohne die Gemeinschaft mit den ἥρωες Bewußtsein und Idee der Polis nicht bestehen. Außer den Göttern sind zumal die Geister der im Krieg Gefallenen ihre unentbehrlichen Garanten.

Aus der Art der Rechnung geht hervor, daß eine Periodizität der γενεαί errechnet wurde nach Analogie von Jahr und Tag, nicht umgekehrt eine Periodizität von Weltprozessen nach Analogie der γενεαί. Wieso die Zeit von einem Weltbrand bis zum anderen 10800 Jahre sei, läßt sich nicht einsehen, wohl aber, wieso ein großes Jahr der Seele je 360 Seelentage oder γενεαί betragen müsse.

Ihre Lebenszeit gibt die ›Hesiodische‹ Najade (Fr. 171 Rzach) an in Form einer Priamel, die zugleich ein Rechenexempel und ein Rätsel ist. Denn es verhält sich, unter anderem, die Lebenszeit des Menschen zu der Lebenszeit der Krähe wie die Lebenszeit der Krähe zu der Lebenszeit des Phönix; eins ist jedesmal das Neunfache des andern. Das Zehnfache wiederum der Dauer eines Phönix ist die Lebenszeit der Nymphen. Zur Erklärung dieser Verse hat Plutarchs Gewährsmann mit ›Hesiod‹ verglichen: 1. Heraklits Bestimmung einer γενεά, in namentlicher Anführung; 2. von demselben die Bestimmung eines ἐνιαυτός, doch ohne daß der Name noch einmal genannt würde. Plutarchs Gewährsmann war ein Stoiker, der bei ›Hesiod‹ nicht anders als bei Heraklit nach Angaben über das ›große Jahr‹ als einer kosmischen Periode suchte. Das gelehrte Material über das große Jahr, auf das er hinweist, war das gleiche wie das, was bei Censorin und Aëtius vorliegt. Wenn bei Heraklit Jahres-

periode und Periode der Geschlechter als Faktoren einer und der-
235 selben Rechnung zueinander in Beziehung standen, so erweist sich eine der ›Hesiodischen‹ nicht unähnliche Rechen-, Rätsel- und Priamelform als das von uns gesuchte Schema, das der Rechnung Heraklits zugrunde liegen müsse.

III

Heraklit Fr. 6 Diels, 32 Bywater: ἥλιος ... νέος ἐφ' ἡμέρῃ, wird von Aristoteles Meteor. B 2, S. 355a 13 gebucht als eine der archaischen Absurditäten. Die alte Anschauung, die Sonne ›nähre sich vom Feuchten‹, τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ, beruhe, so findet er, auf einer falschen Analogie: man habe die Sonne mit der Flamme verglichen. Aber wenn bereits die Flamme sich nicht ›nähre‹ noch konstant im Wechsel bleibe, sondern durch μεταβολή zustande komme (ἡ μὲν γὰρ φλὸξ διὰ συνεχοῦς ὑγροῦ καὶ ξηροῦ μεταβαλλόντων γίγνεται καὶ οὐ τρέφεται· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐθένα χρόνον ὡς εἰπεῖν), so könne die Sonne weder, wie die Flamme, durch μεταβολή noch durch τροφή bestehen: περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον τοῦτο συμβαίνειν, ἐπεὶ τρεφομένου γε τὸν αὐτὸν τρόπον, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς. Aristoteles hat also νέος ἐφ' ἡμέρῃ als vom Stoffwechsel gesagt verstanden; freilich, meint er, müßte der Wechsel, jener Anschauung zufolge, noch viel schneller und kontinuierlicher gedacht werden, als Heraklit ihn sich gedacht oder beschrieben hätte.

Demnach war der Sinn des Heraklit-Wortes, nach Aristoteles, nicht etwa der, daß jedesmal periodisch mit dem Tage sich die Sonne entzünde, mit der Nacht erlösche. Hätte Aristoteles die Stelle so verstanden, so hätte er sie überhaupt nicht in diesem Zusammenhang zitieren können, denn dann hätte er das Heraklit-Wort nicht als Konsequenz der Anschauung von der τροφή – die doch etwas Kontinuierliches ist – betrachten können, sondern nur als deren Gegenteil. Hier aber handelt es sich um die Konstanz, nicht um Perioden der Gestirne: ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μόνον φροντίσαι τοῦ ἡλίου, τῶν δ' ἄλλων ἄστρων παριδεῖν αὐτοὺς τὴν σωτηρίαν. Nicht anders Plotin Enn. II 1, 2, der ausführt: in der Frage Platons (vgl. Tim. 30a; 40b, 41b), inwiefern die körperhaften und gewordenen Gestirne dennoch unveränderlich und ewig seien, liege eine Konzession an Heraklit und eine Abweichung von Aristoteles: πῶς γὰρ ἄν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὁρώμενα ἀπαραλλάκτως ἕξει καὶ τὸ ὡσαύτως; συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἴη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις ⟨τὰς περὶ⟩ τοῦ πέμπτου παραδέξαιτο σώματος. τοῖς δὲ μὴ τοῦτο

τιθεμένοις κτλ. Daß die Sonne ›immerdar im Werden‹ sei, deckt sich mit der Aristotelischen Interpretation von: νέος ἐφ' ἡμέρῃ.

Anders nun aber die Aristoteles-Kommentatoren. In ihren Erklärungen zu derselben Stelle der Meteorologie behaupten sie überraschenderweise, Heraklit hätte gelehrt: die Sonne erlösche am 236
Abend, um sich mit dem Morgen wieder zu entzünden, oder vielmehr: statt der alten Sonne, die am Abend erlösche, entzünde sich am Morgen eine neue. Alexander Aphrod. fol. 93 a: εἴ γε ἐτρέφετο ὁ ἥλιος οὕτως ὡς καὶ τὸ πῦρ, καθά φασιν, οὐ μόνον ὡς Ἡράκλειτός φησιν, νέος ὢν ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου, ἀλλ' ἀεί τε καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγίνετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες, ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων. Hiernach hört also die Sonne mit der Nacht auf zu bestehen, mit jedem Morgen entsteht eine neue. Heraklit hätte dasselbe wie (angeblich) Xenophanes gelehrt – wovon doch unsere Doxographen, trotz ausführlicher Berichterstattungen aus Theophrast über den Gegenstand, nichts wissen –: τὰς γὰρ ἀνατολὰς καὶ τὰς δύσεις ἐξάψεις εἶναι καὶ σβέσεις (Xenoph. Fr. 38 ff. Diels)[18]. Dagegen betrachtet Olympiodor zu derselben Stelle (S. 136 Stüve) die Sonne als etwas Bleibendes, das sich abwechselnd am Morgen entzünde, am Abend erlösche, je nach der Region, in die es gerate: ὑπερβησόμεθα δὲ τὴν Ἡρακλείτου παραδοξολογίαν. οὐκέτι γὰρ νέος ἐφ' ἡμέρῃ γενήσεται ὁ ἥλιος διὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀλλὰ νέος καθ' ἕκαστον νῦν. ἔλεγε γὰρ ὁ Ἡράκλειτος, ὅτι πῦρ ὑπάρχων ὁ ἥλιος, ὅταν μὲν ἐν ταῖς ἀνατολαῖς ὑπάρχῃ, ἀνάπτεται διὰ τὴν ἐκεῖσε θερμότητα, ὅταν δὲ ἐν ταῖς δυσμαῖς ἔλθῃ, σβέννυται διὰ τὴν ἐκεῖσε ψύξιν. In noch krasserer Form erscheint dieselbe ausmalende Art der Interpretation, in Angleichung an populäre Anschauungen[19], in dem Scholion zu Platons Staat 498 a: Ἤ. ὁ Ἐφέσιος φυσικὸς ὢν ἔλεγεν, ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσσῃ ἐλθὼν καὶ καταδὺς ἐν αὐτῇ σβέννυται, εἶτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν, καὶ τοῦτο ἀεὶ γίνεται. Hier wird das Erlöschen nicht als Sich-Erkälten, sondern Feuchtwerden verstanden, folglich mit dem Meer verbunden[20]. Man erkennt jedoch in beiden das Bestreben, trotz der Prädikate σβέννυται καὶ ἐξάπτεται die Dauer und Identität der Sonne irgendwie zu retten. Aber die nächste Frage ist nicht: haben die Kommentatoren recht? sondern:

[18] Dies freilich nur nach dem einen Teil der Doxographen; der andere redet, doch wohl richtiger, bei der Sonne von Finsternissen.

[19] Mimnermos Fr. 10, Stesichoros Fr. 6 Diehl.

[20] Ich möchte eher annehmen, daß bei Olympiodor die Deutung, die das Platon-Scholion gibt, verfeinert vorliegt, als im Platon-Scholion die Deutung Olympiodors vergröbert. Jedenfalls ist Alexanders Interpretation von beiden unabhängig.

wie kommen sie zu ihrer Weisheit? Hatten sie nur das Aristotelische νέος ἐφ' ἡμέρῃ vor Augen oder noch mehr? Sind jene Prädikate: ἅπτεται καὶ σβέννυται, allein aus jenem Wort gefolgert? Doch wie wäre eine solche Folgerung möglich? Ist doch Alexander sonst für seine Heraklit-Kenntnisse nicht auf Aristoteles angewiesen[21].

237 Bevor wir auf diese Fragen eine Antwort suchen, muß erst Platons Politeia VI S. 497 e neu interpretiert sein. Leider steht die Stelle abgedruckt weder bei Bywater noch in den *Vorsokratikern*, obwohl sich ohne weiteres ergeben dürfte, daß das hier Zitierte mit dem Prädikat der Sonne: νέος ἐφ' ἡμέρῃ, unmöglich ein und dasselbe Wort sein kann. Platon kritisiert das übliche Verhalten der verschiedenen Lebensalter zu der Frage: wann und bis wohin der Mensch sich mit Philosophie befassen solle. Das bei Platon hierbei übliche Wort ist ἅπτεσθαι: τοὐναντίον ἢ νῦν δεῖ τοῦ ἐπιτηδεύματος τούτου πόλιν ἅπτεσθαι. Wie die Dinge jetzt, in gegenwärtiger Erziehung, liegen, sucht der junge Mensch, auch der Begabte, zwischen anderen Beschäftigungen ihrem schwersten Teile sich zu nähern, um bald wieder davon abzukommen: νῦν μὲν οἱ καὶ ἁπτόμενοι μειράκια ὄντα... Im Mannesalter halte man es für eine große Konzession, an einer philosophischen Diskussion auch nur als Zuhörer sich zu beteiligen. Und gar im Alter – da ergeht es ihnen, wenige ausgenommen, wie der armen Sonne Heraklits, oder vielmehr noch viel schlimmer. Denn die Sonne Heraklits erlischt doch wenigstens, um wiederum sich zu entzünden; sie aber: πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται.

Was hier zunächst ins Ohr fällt, ist ein Wortspiel: in ἐξάπτεσθαι klingt ἅπτεσθαι nach. Doch zugleich verbindet sich damit eine Platonische Metapher: Platon redet von einem Entzündet- und Entbrannt-Werden vom philosophischen Gedanken; so im 7. Brief: πότερον ὄντως εἴη Διονύσιος ἐξημμένος ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ πυρός. Das Zitat gehört also zu jener Gattung, bei welcher es gilt, ein Atopon durch ein geflügeltes Wort zu unterstreichen. Ähnlich Theaet. S. 173 e: ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα... κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, αὐτὸς δὲ 'πέταται', κατὰ Πίνδαρον, »τᾶς τε γᾶς ὑπένερθεν οὐρανοῦ τε ὕπερ« (Fr. 292 Schröder). Aber dann mußte das Zitat auch als geflügeltes Wort dem Hörenden vernehmbar sein, es durfte nicht nur eine Paraphrase sein, bei

[21] Es ist ein Verdienst von O. Gigon, neuerdings auf Platon Rep. 498 a und die Kommentatoren hingewiesen zu haben, Unters. zu Her. (1935) S. 84 f. Ich habe meine Untersuchung so gelassen, wie ich sie unabhängig von der seinen geführt habe. Im Resultat differieren wir allerdings: er folgert periodisches Sich-Entzünden und Verlöschen ebenso der Sonne wie des Weltfeuers.

der kein Wort mehr blieb von dem, woran man sich erinnern sollte. Aber selbst gesetzt, im Text des Heraklit stand nichts als: ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρῃ: wie hätte Platon sagen können: im Alter ergeht es ihnen wie der Sonne Heraklits? Hätte sich nicht der umgekehrte Sinn ergeben? »Sie werden mit jedem Tage neu?« »Sie verjüngen sich ohne Unterlaß?« Schon Heraklit muß also, mit einem berühmten Worte, von der Sonne gesagt haben: ἐξάπτεται καὶ σβέννυται, in welcher Form, stehe dahin. Das Wort gehörte für die Hörer Platons zu den Heraklitischen Absurda, sonst hinge die Anspielung in der Luft.

Jetzt zurück zu den Kommentatoren. Sie bezeugen gleichfalls ἐξαπτόμενος und σβεννύμενος oder ἀνάπτεται und σβέννυται als von der Sonne ausgesagt. Daß sie dabei aus Platons Staat geschöpft hätten, ist um so unwahrscheinlicher, als ja bei Platon der Zusammenhang ganz anders ist. Wie sollte Alexander Platons Staat aufschlagen statt des ihm bekannten Heraklit? Sie müßten ferner, um aus Platon das herauszulesen, ihrerseits bereits dieselben philologischen Schlüsse gezogen haben, die wir eben zogen – Schlüsse, die doch weder Bywater noch Diels gezogen haben. Vielmehr werden durch die Kommentatoren unsere Folgerungen aus dem Staat bestätigt. Die ursprüngliche Reihenfolge der beiden Prädikate wird die von den Kommentatoren bezeugte, nicht die Platonische sein, dieselbe wie in Fr. 30: ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Wie der Text gelautet haben mag, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Nach den Kommentatoren ist wahrscheinlich, daß die beiden Prädikate sich an Fr. 6 anschlossen[22]. Auf ihre übrigen Angaben ist um so weniger Verlaß, als sie sich widersprechen.

238

Was die Divergenz der Auffassungen zwischen kontinuierlichem und periodischem Wechsel betrifft, so ist sie durchgängig und nicht

[22] Die ›Ätiologie‹ von den Behältern, σκάφη, für die φλόγες der Gestirne scheint, der Paraphrase Theophrasts bei Diogenes zufolge, ein zusammenhängendes Kapitel ausgemacht zu haben. Aber darin die Prädikate ἅπτεται und σβέννυται unterzubringen, gibt die Paraphrase keine Handhabe.

Zeller I⁴ S. 622 sucht Platon, Aristoteles und Alexander zu kombinieren: »Er hielt sie (die Sonne) überhaupt nur für eine brennende Dunstmasse; und indem er nun annahm, daß sich diese Dünste den Tag über durch Verbrennung verzehren und morgens wieder erzeugen, kam er zu dem Satze, die Sonne sei jeden Tag neu; so daß ihr demnach selbst der scheinbare Bestand, welchen der gleichmäßige Zu- und Abfluß der Stoffe den Dingen verleiht, immer nur auf diese kurze Zeit zukommt.« Zeller schlägt ein vermittelndes Verfahren ein, indem er Lehren miteinander in Übereinstimmung zu bringen sucht, ohne zu fragen: was stand da? und wie wurde das interpretiert? Bei seiner eigenen Interpretation läßt er sich leiten von dem πάντα ῥεῖ; daher: »Selbst der scheinbare Bestand ...«

auf dies Fragment beschränkt. Die Art der Prädikationen selbst, und nicht nur dieser beiden, sondern auch noch mancher anderen, mochte ebenso das eine wie das andere zuzulassen scheinen. Um die Frage, was das Richtige sei, zu beantworten, bedarf es noch eines weiteren Ausholens.

IV

Wenn Platon im Sophistes S. 242d Heraklits ›Koinzidenz‹ Empedokleischer ›Periodizität‹ gegenüberstellt, so ist nicht anzunehmen, daß er damit aus dem Heraklitverständnis seiner Zeit herausgetreten wäre. Er bleibt in denselben Traditionen, die erst Aristoteles und Theophrast durch ihre neuen Deutungen verdrängten. Der Nachwirkungen Heraklits, der mittelbaren und unmittelbaren, sind genug, um Schlüsse zu gestatten auf das, was als seiner Lehre Kern betrachtet wurde. Aus der umgedeuteten Koinzidenz entwikkelt sich das πάντα ῥεῖ des Kratylos. Aus Fr. 88: τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα, wird: μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ οὐδὲν μένει (Plat. Krat. 440a). Als Paradox wird die Koinzidenz in π. διαίτης zum beherrschenden Gedanken. Die Fülle der Identitäts- oder Vertauschungsformeln dieser Schrift zeugt für die Heraklit-Auffassung Platons, nicht für die des Aristoteles und Theophrast. Wenn sich herausgestellt hat, daß π. τροφῆς wohl erst späthellenistisch ist[23], so weist doch um so mehr auch diese Schrift auf frühere Nachwirkungen des Koinzidenz-Gedankens wiederum zurück. Auch sie liebt die Manier refrainartiger, rätselhafter Hinweise aufs Allgemeine. Zwar ihr technisches Detail gehört einer viel späteren Zeit an, der Gedanke der Koinzidenz selbst ist ein Paradox nur noch nach seiner äußeren Form, nicht mehr seinem Gehalte nach, und ein entwickeltes System von logischen Beziehungen wird unter seiner Hülle sichtbar. Zumal durch die Einführung der Kategorie des πρός τι wird der Sinn der alten Formeln beinahe in sein Gegenteil verkehrt. Das ändert aber nichts daran, daß die Schrift wichtig bleibt, als literarisches, um nicht zu sagen literarhistorisches Experiment, als imitatio, unabhängig von der Deutung Theophrasts und der in seiner Bahn wandelnden Stoiker. So stehen hier neben den Identitätsformeln, neben dem Paradox des Reziproken, Umkehr- und Vertauschungs-Formeln aller Art. Zumal sind auch entgegengesetzte Aussagen von demselben Subjekt beliebt – mit oder ohne πρός τι –, wobei Ähnliches wie Fr. 58 oder Fr. 61 vorschwebt.

239

[23] Zum folgenden ist der lehrreiche Aufsatz von H. Diller zu vergleichen, Sudhoffs Arch. f. Gesch. d. Medizin 29 (1936) S. 178ff.

Ein paar Beispiele[24]: 9. ἀρχὴ δὲ πάντων μία, καὶ τελευτὴ πάντων μία, καὶ ἡ αὐτὴ τελευτὴ καὶ ἀρχή. – 17. ἀποκρίσιες . . . κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν . . . μία φύσις ἐστὶ πάντα ταῦτα καὶ οὐ μία, πολλαὶ φύσιές εἰσι πάντα ταῦτα καὶ μία. – 21. τροφὴ οὐ τροφή, ἣν μὴ δύνηται τρέφειν, οὐ τροφὴ τροφή, ἣν οἷόν τε ᾖ τρέφεσθαι. – 24. μία φύσις εἶναι καὶ μὴ εἶναι. – 25. μέγεθος αὐτῶν μέγα καὶ οὐ μέγα. – 27. γλυκὺ οὐ γλυκύ. – 32. δύναμις μία καὶ οὐ μία. – 40. αἷμα ἀλλότριον ὠφέλιμον, αἷμα οἰκεῖον βλαπτικόν, αἷμα ἀλλότριον βλαβερόν, αἷμα ἴδιον ξυμφέρον . . . τὸ σύμφωνον διάφωνον, τὸ διάφωνον σύμφωνον. – 43. οὐκ ἔστι καὶ ἔστι.

Auf den literarisch offenbar nicht ungeschulten Verfasser muß die Komposition der Schrift des Heraklit denselben Eindruck ungefähr gemacht haben, wie den er selbst hervorzubringen wünscht. Unter den isolierten und doch im Zusammenhang des Ganzen stehenden berühmten Worten seines Vorbildes findet sich auch das vom »Wege hin und her«. Er hat es in demselben allgemeinen Sinne verstanden, der sich als der richtige erweist[25], und hat es nicht, wie 240
Theophrast, den Weltperioden angeglichen noch auf irgendwelchen andern Wechsel in der Zeit bezogen. Der Zusammenhang, in den er es gestellt hat, läßt darüber keinen Zweifel: 44: αἷμα ὑγρὸν καὶ αἷμα στερεόν, αἷμα ὑγρὸν ἀστεῖον, αἷμα ὑγρὸν φλαῦρον, αἷμα στερεὸν ἀστεῖον, αἷμα στερεὸν φλαῦρον. πρός τι πάντα φλαῦρα καὶ πάντα ἀστεῖα. 45. ὁδὸς ἄνω κάτω μία. 46. δύναμις τροφῆς κρέσσων ἢ ὄγκος, ὄγκος τροφῆς κρέσσων ἢ δύναμις. Das Gleichnis des Weges ist für ihn, wie für Hippolytos und Tertullian, ein Gleichnis der Koinzidenz in dem Sinne, in dem er sie versteht. Daß schon bei Heraklit das Wort in einem mindestens erkennbaren Zusammenhang mit anderen Gleichnissen desselben Sinnes stand, ist nach Lukian (Vit. auct. 14: τωὐτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρόν, ἄνω κάτω) wie nach Hippolytos nicht zu bezweifeln. Vor und nach dem Fr. 30f., als dem Sinne nach mit ihm verbunden, läßt es sich nicht denken. Gleichwohl hat es Theophrast mit ihm verbunden, indem er das ἄνω von dem κάτω trennte und beide zu Termini für zwei verschiedene Weltperioden machte, Diog. Laert. IX 9: πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι . . . καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι. πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι . . . αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός. Mit Heraklits πόλεμος und εἰρήνη verfuhr er nicht anders. Systematisch wurden hier zum ersten Male die Hauptgegensätze umgedeutet als Perioden.

[24] Zitiert nach der Ausgabe von Heiberg CMG I 1, 79 ff., die auch dem Auszug bei Diels–Kranz, Vors. I[5], 189 zugrunde zu legen wäre.

[25] Vgl. Hermes 77, S. 19ff. [=oben S. 60ff.] – In dem Sinn von ἄνω κάτω als unità sostanziale della verità-realità, im Gegensatz zum aristotelischen πολλαχῶς λέγεσθαι, vgl. Calogero, Giornale Critico della Filosofia Italiana 17 (1936) S. 213.

Von der Deutungsarbeit Theophrasts zeugen nicht weniger auch seine Urteile über den Stil und die Geistesverfassung Heraklits[26]. So urteilt einer, dem es um den Sinn des Ganzen ging, der sich nicht bei den üblichen Erklärungen – es gab deren bereits genug[27] – beruhigte, der durch Vergleich die Dunkelheiten, eine aus der andern, zu erhellen suchte. Das Ergebnis war jenes bekannte, für den Interpreten negative: das Werk sei unfertig, fragmentarisch, ἡμιτελές, widerspruchsvoll und zeige Spuren von einem labilen, ›melancholischen‹ Gemütszustand; alles sei unklar: σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται.

Der psychologischen Deutung Theophrasts fühlt man sich heute überhoben, während seine philosophische Deutung immer noch für unantastbar gilt. Und doch hängt eine an der anderen. In demselben Maße, wie das *Denken* nicht mehr als zusammenhängend, schlüssig,
241 konsequent empfunden wurde – wie es Platon und die Hippokratiker doch wohl empfunden hatten –, mußte man den *Stil*, statt kapriziös, gewollt, bewußt, als das Erzeugnis einer pathologisch einzuschätzenden Konstitution betrachten. Heraklit schien zu versagen: das heißt, daß ein Maßstab an ihn angelegt wurde, der ihm nicht gemäß war. Offenbar schlug eben das, was Aristoteles und Theophrast vor ihren Vorgängern voraushatten, zu ihrem Nachteil aus: die nie zuvor erreichte Überschau über die Summe des zuvor Gedachten. Denn in diese Summe und zugleich in jene Ordnungen, nach denen diese Summe sich, nach Aristoteles, zerlegte, die Philosophie des Dunklen einzuordnen, war nunmehr die Aufgabe. Damit trat an die Stelle eines anwendbaren Heraklit ein überwundener, einer der lehrreich nur noch insofern war, als er im allgemeinen denkgeschichtlichen Zusammenhang von Thales bis auf Aristoteles

[26] Die Zeugnisse bei Diog. Laert. IX 6 u. 8. Zur ›Melancholie‹ des Heraklit vgl. Deichgräber Philol. 93 (1938), S. 21 f. (Zur ›Labilität‹ des Melancholikers Panofsky-Saxl, Dürers Melancholia I, Studien der Bibliothek Warburg II, 1923, S. 16.) Das bei Diog. dazwischen stehende Stilurteil IX 7 wendet sich gegen das des Theophrast und mag das wiedergeben, was die späteren Stoiker, z. B. Poseidonios, wenn sie Heraklit lasen, empfanden (›Rhetorische Termini der ὕψος-Rhetorik‹ Deichgräber). Das λαμπρῶς τε ἐνίοτε καὶ σαφῶς ἐκβάλλει wendet sich gegen das σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται. Das ist der Heraklit, den die Schrift ›Von der Welt‹ zitiert, den Kaiser Marcus zur Hand hat, von dem der Homer-Allegoriker Heraklit sagt c. 24: ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικά. Das hier gemeinte ἀσαφές ist anderer Art als das von Theophrast gemeinte: es ist jenes Zwielicht des Symbolischen und Bildlichen, das wohl erraten werden kann. Kein Zweifel, daß auch der späthellenistische Verfasser von π. τροφῆς den Stil des Heraklit bewundert hat.

[27] Antiphanes Fr. 113 Kock; Diog. Laert. IX 15.

an seinem Orte stand. An die Milesier schloß sich an, als φυσικός nach ihrer Art, der Ephesier. Wenn in den Theophrast-Exzerpten bei Diogenes noch heute Termini des Anaximenes mit Heraklitischen vermischt erscheinen, so sind das nicht vereinzelte, zufällige, unschuldige Schönheitsfehler, sondern so ist das für das Prinzipielle, für die Deutung insgesamt, für das Methodische bezeichnend. War der Text, nach Theophrasts Ergebnis, ein ἡμιτελές, so *mußte* man, wohl oder übel, ihn ergänzen, wenn nicht aus dem Autor selbst, so aus dem nächstverwandten, z. B. aus Anaximenes.

Aristoteles und Theophrast machten Epoche. Der Koinzidenzgedanke, als der Sinn des Dunklen, ist seitdem, aufs Ganze hin gesehen, verschüttet, um erst mit den Christen wieder aufzutauchen[28]. Und die Formeln, die diesem Gedanken dienten, verstand man, wenn nicht von kosmischen Perioden, so im Sinne des bekannten πάντα ῥεῖ, gleichviel, ob dies nun von erkenntnistheoretischen oder von dualistisch-pessimistischen Konsequenzen schien (indem man Heraklit zum weinenden Philosophen machte). Denn auch die Logos-Lehre, die die Stoiker in Heraklit entdeckten, half nicht, den Koinzidenzgedanken zu beleben. Eher noch konnte man von der Betrachtung der Weltharmonie aus einen Zugang zu den ἐναντία finden; Beispiel die Schrift von der Welt c. 5: τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται. Merkwürdig, als ein Unikum, bleibt eine Quelle des Philon[29], auf die hier nicht eingegangen sei.

Doch bleiben, bis zu den Christen hin, die Spuren der Koinzidenz selten genug, um der Beachtung wert zu sein. Man sollte nicht diesen Gedanken, wo er einmal auftaucht, so in Klammer setzen, wie das Diels in Fr. 91 (Plutarch de E c. 18) getan hat: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν
συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον, ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ 242
ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. Hier hat Diels μᾶλλον bis ἀπολείπει eingeklammert, um als Heraklit-Fragment die übrigen zwei Prädikatspaare zu retten. Und doch braucht man nur dem Satzrhythmus zu folgen, um zu fühlen, wie die Klammer der Betonung wider-

[28] Vgl. auch Deichgräber in Sudhoffs Arch. f. Gesch. d. Med. 29 (1936) S. 39 ff.

[29] In ihr wird nachdrücklich die Lehre von den ἐναντία (ἐν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία) als der ›neue Fund‹ und Grundgedanke Heraklits, als das κεφάλαιον seiner φιλοσοφία, die er durch zahllose Beispiele erläuterte, bezeichnet. So Quis rer. div. heres c. 43, 207–214, und aus derselben Quelle Quaest. in Gen. III 5 (S. 178 Aucher). Auf beide Stellen hingewiesen von Kranz in den Nachträgen zu den Vors. II[5] S. 422. nach Fränkel.

strebt. Dabei ist ἀπολείπει eigentümlich vorsokratisch[30]. Aber was die Hauptsache: vom Fluß der Dinge (oder der Materie) her bemerkt Plutarch die Heraklitische Koinzidenz. Für ihn ist sie ein bis ins Paradox getriebener Ausdruck für den Wandel, die rastlose Periodizität, den ›Fluß der Dinge‹ selbst[31]. So konnte man auch solche Paare entgegengesetzter Prädikationen, in denen die Koinzidenz behauptet wurde, auf periodische Wechsel deuten. Der Versuchung, ein καὶ πάλιν zu ergänzen, hat man auch in neuester Zeit nicht widerstanden[32].

Aber die Frage, ob nicht doch auch Heraklit mitunter von ›Perioden‹ rede, ist damit noch nicht erledigt. Die Koinzidenz bei Heraklit zeigt in der Tat ein doppeltes Gesicht: behauptet werden kann sowohl die Einheit und Identität zweier Erscheinungen, die nach gewohnter Anschauung für gegensätzlich gelten, wie die Gegensätzlichkeit und Zweiheit in einer Erscheinung, die für eine Einheit gilt. Das Erstere können Fälle sein, in denen entgegengesetzte *gleich-*

[30] Vgl. *Parmenides* S. 208 f. Anm.

[31] Eine andere Ausnahme von der Regel ist die Erwähnung der Koinzidenz bei Plut. Consol. ad Apoll. 10, S. 106 e (Fr. 88), jedoch auch hier wird sie in einem anderen, uneigentlichen Sinn verstanden, nicht als Koinzidenz, sondern als Immanenz: im Lebenden ist schon der Keim des Todes, der Tod kommt nicht von außen hinzu, sondern er ist im Menschen von der Geburt an; der Tod ist dem Menschen συμφυής: πότε γὰρ ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν ὁ θάνατος; Dem ununterbrochenen γενέσεως ποταμός entspricht ein ebenso ununterbrochener φθορᾶς ποταμός. Die πρώτη αἰτία des Lebens ist auch die des Todes. Streng genommen widerspricht dem das Herakliteische: τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. Denn das Herakliteische μεταπίπτειν – von Heraklit nicht weniger als Wesen des Seins behauptet wie von Melissos Fr. 8 bestritten – ist alles andere als die Entfaltung eines δυνάμει ὄν. Die bei Plutarch folgende Interpretation setzt gerade um ihres abweichenden Sinnes willen jene Worte als Herakliteisch voraus. Zum Text ist mancherlei konjiziert. Ausdruck der Koinzidenz ist sonst bei Heraklit ταὐτόν. Ἔνι ist auch vom zitierenden Autor aus betrachtet anstößig. Wilamowitz Hermes 62 (1927) 276 erklärte γενι = γένει, um es zu tilgen. Mag der Verfasser auch nicht Plutarch sein, wird man doch nach Plutarchischen Parallelen suchen. Und da gerät man auf γε δή. Z. B. de rat. aud. 6 S. 40 b καὶ μιμητέον γε ταῦτα θαυμάζοντάς γε δὴ καὶ ζηλοῦντας; de tuenda san. 26 S. 136 f. καὶ γὰρ ὠφέλιμον εἰδέναι τὰ τοιαῦτα καὶ ῥᾴδιον, ἀεί γε δὴ πειρωμένους καὶ συνόντας. Daraus ergibt sich: καὶ, ᾗ φησιν Ἡράκλειτος, ταὐτό γε δὴ ζῶν καὶ τεθνηκός . . . Bekannt sind die Verwechslungen von AN und ΔΗ, ΠΑΛΙ und ΠΑΝ usw. Ich denke, NI statt ΔΗ ist nicht viel anderer Art. Beispiele für γε δή bei Platon, dem literarischen Muster auch für diesen Autor, in Asts Lexikon I S. 371.

[32] Deichgräber RhM. 89 (1940) S. 49 Anm. Desgleichen Kranz.

zeitige Prädikate von demselben Subjekte ausgesagt werden, wie 243
in Fr. 61 (Meerwasser), Fr. 59 (Walkerschraube), Fr. 58 (Ärzte), oder Fälle, in denen *periodische* Wechsel entgegengesetzter Erscheinungen vor Augen liegen, wie in Fr. 88 (Wachen und Schlafen, Alt und Jung), Fr. 67 (Tag und Nacht, Sommer und Winter). Behauptet oder angeschaut im Gleichnis wird in allen diesen Fällen eine Einheit in der Zweiheit. Es gibt aber auch Fälle einer umgekehrten Behauptung, der Behauptung einer Zweiheit in der Einheit, wie in Fr. 49a (»Wir sind und wir sind nicht«), wo die gewohnte Ansicht nur ein Sein erkennt[33]. Desgleichen die uns von den Imitatoren reich bezeugten Aussagen eines kopulativen ›Sein und Nichtsein‹ vom gleichen Subjekt. Auch Fr. 32 könnte zu dieser Gruppe gerechnet werden: »Das Allweise will und will nicht Zeus genannt sein.« Es fehlt endlich auch nicht an Sätzen, die man bald zur einen, bald zur anderen Gruppe zählen kann, je nachdem was man als das Prädikat und was als das Subjekt betrachtet. Wie z. B. Fr. 10, nach Snell Hermes 76 (1941) S. 86: συλλάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα: »Zusammensetzungen (Subjekt) sind zugleich Ganzes und Nichtganzes.«

So lange man mit der Koinzidenz noch einen Sinn verbinden konnte, brauchte die Mannigfaltigkeit ihrer Formen nicht zu verwirren, noch brauchte man ihr ein πάντα ῥεῖ zu substituieren. Auch χωρεῖ πάντα des Hippokratikers de victu c. 5 bleibt von einer uferlosen Flußlehre noch weit genug entfernt, wie auch das ἄνω κάτω ἀμειβόμενα kein allgemeines Gleiten, sondern einen durch Koinzidenz oder durch Reziprozität bedingten Wechsel oder Pendelschlag bedeutet. Nicht anders daselbst πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά; das οὐ ταὐτά hebt das ταὐτά nicht auf; die Dinge sind, indem sie nicht dasselbe sind, dasselbe[34]. Makrokosmisches ist umgekehrtes Mikrokosmisches, und umgekehrt. Der Wechsel — der Weg hin und her — ist die Erscheinungsform der Einheit.

Anders mußten sich die prädizierten ἐναντία ausnehmen, nachdem der Zauber der Koinzidenz erloschen war, um einem neuen Zauber, dem der δισσοὶ λόγοι und zugleich dem des erkenntniskritischen Relativismus stattzugeben: indem beides in dieselbe Art der Aussage, der Position und Negation desselben Subjekts im selben Satz, sich kleidete. Und wieder anders mußten die ἐναντία Heraklits sich ausnehmen, seitdem die stoische Weltvernunft den alten kosmischen

[33] Die Anzweiflung von Gigon a. O. S. 106f. übersieht die vielen Imitationen (s. S. 239 [= oben S. 87f.]), legt sich auch keine Rechenschaft darüber ab, zu welcher Gattung von Zitaten das Fragment gehört, und was es, im Zusammenhang des Allegorikers, aussagt.

[34] Das ist aber ein ganz anderes ταὐτόν καὶ οὐ ταὐτόν als das von Parmenides Fr. 6, 8 gemeinte, worüber bei anderer Gelegenheit.

Perioden einen neuen Sinn einhauchte, nachdem Theophrast die Welt der alten Physiker erschlossen hatte. Wie sollte man nun den ›Weg hinauf und hinab‹, wie sollte man nun ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, von dem πῦρ ἀείζωον ausgesagt, oder ἅπτεται
244 καὶ σβέννυται, von der Sonne ausgesagt, verstehen? Wo sollte man die Grenze zwischen solchen Worten ziehen und jenen, die unzweifelhaft periodisches Geschehen betrafen, wie Sommer und Winter, Tag und Nacht (Fr. 67)?

Die Frage, die sich so ergab, ist die entscheidende auch noch für unser heutiges Verstehen. Wo sollen wir die Grenze ziehen, mit einem Wort, zwischen Koinzidenz und Periodizität? Die Antwort kann nur kommen aus der Frage: was ist das vor Augen Liegende, und was das sich Andeutende, das Paradox? Daß Sommer nicht Winter ist, ist offenbar; daß beides ein und dasselbe ist, und ebendies Dasselbe Gott ist, ist das Paradox. So auch die Sonne. Daß die alte Sonne wiederkehrt, ist offenbar. Daß sie mit jedem Tage neu ist, nicht desgleichen. Daß das große Himmelsfeuer selbst erlischt, indem es sich entzündet, ist das Paradox. Das Paradox gab Alexander Anlaß, eine Sonnentheorie in Heraklit hineinzudeuten ähnlich jener Xenophanischen oder vermeintlich Xenophanischen. Wie Platon dasselbe Wort genau interpretiert hat oder haben würde, dürfen wir nicht fragen, da es ihm doch nur auf den Effekt eines ironisch angewandten Zitates ankam.

Nun aber ist es undenkbar, daß im Buche des Heraklit die Sonne, als die sich entzündet und erlischt, als in τροπή begriffenes Feuer[35], nicht auch in Beziehung stand zu dem ›ewig lebendigen Feuer‹, das sich ebenfalls entzündet und erlischt. Daß jenes Sich-Entzünden und Erlöschen wiederum zu diesem sich proportional verhielt, als Zeichen eines zu Erratenden, Gesteigerten, liegt um so näher, als auch das Wort von jenem Licht, das da nicht untergeht (Fr. 16), auf eine solche Proportion hinweist. Die Interpretation des einen Wortes muß auf die des anderen zurückwirken. Alexander, der, nach Theophrast, das πῦρ ἀείζωον auf Weltperioden deutete (vgl. Hermes 77, S. 12 [= oben S. 53 f.]), verfuhr nur folgerichtig, wenn er auch die Sonne in Perioden sich entzünden und erlöschen ließ. Nur freilich mit dem Unterschied, daß die Sonne erlöschend zu nichts, das Weltfeuer erlöschend zum Kosmos wurde! Wir aber? Werden wir ihm folgen? Redet Heraklit nicht von der Sonne doch zugleich auch als etwas Konstantem? Woher kämen Plotin und Aristoteles sonst zu ihren Auffassungen? Plotin: ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι? Wie ließe sich von

[35] Zur Wortbedeutung von τροπή vgl. Snell Hermes 61 (1926) S. 359 f. und seine anschließenden Bemerkungen über den Charakter der Heraklitischen Physik.

der Sonne sagen, daß sie ihre Maße nicht überschreite[36], wenn sie nachts aufhörte zu existieren? Dann aber muß auch die Sonne, wie das ›ewig lebendige Feuer‹, in demselben Maße erglimmen wie erlöschen – wie das Meer dasselbe Maß einhält, indem es zu Erde und aus Erde zu Meer wird – wie der Fluß zugleich ›entsteht und vergeht‹, indem er ›kommt und geht‹.

V

Die übliche, d. h. die Theophrastisch-stoische Interpretation von 245
Fr. 31 (πυρὸς τροπαί) hat zuletzt Deichgräber zu verteidigen gesucht, RhM. 89 (1940) S. 51, indem er am Ende dieses Fragmentes nicht, wie Diels, mit einer Lücke im Text des Klemens rechnet[37], sondern mit einem Substrat im Text des Heraklit, das dem abbrechenden Satze des Klemens ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά, zugrunde liegen müsse. Demnach wären diese Worte zu verstehen als eine Hindeutung auf etwas, was bei Heraklit noch folgte, was Klemens in seinem Heraklit zwar las, jedoch im originalen Wortlaut mitzuteilen nicht mehr sich bemüßigt fand, kurz als summarisch abbrechende Paraphrase. Diese Deutung hat zweierlei Fragen standzuhalten: 1. welcher Art soll das gewesen sein, was im originalen Heraklit-Text folgte? 2. wie pflegt Klemens mit seinen Zitaten zu verfahren?

1. Angenommen, das von Klemens Vorenthaltene habe die Rückwandlung der Welt in Feuer ausgesagt, so kann dieses nicht mehr

[36] Fr. 94. εἰ δὲ μή drückt eine Unmöglichkeit aus, einen Fall, der nie eintreten wird, wie in Fr. 121: »Und wenn, dann . . .«, worauf erst recht eine Negation folgt. Von Gigon Unters. zu Her. S. 86, wie ich fürchte, mißverstanden.

[37] Zur Unmöglichkeit der Lücke vgl. Hermes 77, S. 9 [= oben S. 50 f.], Gigon a.O. S. 65. – Daß Fr. 31 an 30 anschloß, bekräftigt mit guten Gründen Deichgräber a. O. – Zur Kontroverse über den Weltbrand vgl. Snell, Hermes 61 (1926) S. 360. – Fränkel, Am. Journ. of Philol. 59 (1938), S. 333 sucht das Fragment mit seinem Proportions-Schema zu kombinieren, ohne auf Überlieferungsfragen einzugehen. – Zu der Hermes 77, S. 15 [= oben S. 57] gegebenen Interpretation von πρόσθεν wäre nachzutragen: Hippokr. de victu c. 4: ἀπόλλυται μέν νυν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων οὐδὲ γίνεται ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν. c. 8: ζώει καὶ αὔξεται τοῖσιν αὐτοῖσιν οἷσίπερ καὶ πρόσθεν. In beiden Fällen, wie auch bei Melissos, wird mit πρόσθεν nicht über ein zurückliegendes, von dem jetzigen verschiedenes Stadium zurückgegriffen auf ein vormaliges drittes, sondern lediglich eine Konstanz behauptet, die dieselbe bleibe, wie sie gewesen. Ebenso Fr. 1 καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι. Nimmt das Meer dasselbe Maß ein, das es innehatte, ehe es Erde wurde, so heißt das, nach diesen Analogien: das Maß des Meeres bleibt konstant.

gewesen sein als ein einziges kleines Sätzchen, etwa: ἐκ δὲ θαλάσσης πάλιν πῦρ. Wenn die τροπαί ein Kreislauf sind, so ist am Ende des Fragmentes dieser Kreislauf zu drei Vierteln bereits vollendet, und der prädikative Stil, die Kürze des bereits Gesagten schließt aus, daß des Ungesagten mehr war. Wenn Klemens καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων redet, so müßte er, wenn er paraphrasierte, mindestens die Luft als Element des Übergangs paraphrasierend mit den Stoikern in Heraklit hineingedeutet haben. Aber weshalb kappte er überhaupt so kurz vor Ende das Zitat ab, wo doch eben das erst folgte, um weswillen er zitierte: ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ? Und weshalb deutete er dann nicht wenigstens in seiner Paraphrase etwas über die ἐκπύρωσις an? Weshalb, wenn er denn paraphrasieren wollte, diese Einführung: vom Weltbrand redet er deutlich im folgenden?

2. Es gibt kaum einen zitierfreudigeren Autor als den Klemens. Seine Stromata zumal bestehen zum größten Teil aus einer Häufung christlicher und heidnischer Zitate. Die Zitate aber müssen
246 *wörtlich* sein, der *Buchstabe* muß her, damit der Leser immer wieder neu von der Erhellung heidnischer Gedanken durch die neue Heilsbotschaft sich überzeuge. Kaum je wird ihm ein Zitat zu lang. Ganze Platon-Kapitel schreibt er aus. Daß er in gar zu langen Verszitaten einmal abbricht, kommt wohl vor, aber dann sind die Formeln anders: καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις, καὶ τὰ ἑξῆς. Vor allem aber: er paraphrasiert nicht, anstatt zu zitieren. Ich erinnere mich im ganzen Klemens keiner einzigen Paraphrase. Also auch von Klemens aus betrachtet: weshalb sollte er das Sätzchen von der ἐκπύρωσις, wenn das da stand, dem Leser vorenthalten?

Also sind die Worte: ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά, eine Ergänzung des *Gedankens:* was von der Rückverwandlung der Erde in Meer gilt, gilt auch von der Rückverwandlung der nicht mehr genannten Elemente.

Nun aber besitzen wir zu demselben Wortlaut auch die Paraphrase des Theophrast. Hilft die nicht weiter? Aber auch die Paraphrase des Theophrast bricht an derselben Stelle mit einem ähnlich ergänzenden Hinweis ab, Diog. Laert. IX 9: πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ (= πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα), πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι (= θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ). καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι. πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι (= θάλασσα διαχέεται), und nun folgt: ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά. Soll auch das paraphrasierend auf die Fortsetzung bei Heraklit hinweisen? Nun aber das Seltsamste: dasselbe mit λοιπά Bezeichnete bedeutet im Zusammenhang des Theophrast etwas ganz anderes als περὶ τῶν ἄλλων im Text des Klemens. Denn

es folgt: σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης. Will man nicht eine heillose Verwirrung annehmen, wozu aber nicht der geringste Anlaß vorliegt, so kann das nur heißen: ἐκ δὲ τούτου τὸ περιέχον oder τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ τῷ οὐρανῷ ἐμπεριεχόμενα. Also war nach Theophrast der Wortlaut zu ergänzen: aus dem Meer entsteht durch Rückwandlung der Kosmos der Gestirne. Dagegen nach Klemens oder seinem stoischen Gewährsmann war der Wortlaut zu ergänzen: aus dem Meer geht rückverwandelt wiederum das All in Feuer auf. Was soll nun dagestanden haben?

An dem Theophrast-Exzerpt ist nichts zu ändern. Sehen wir hin, so sagte Theophrast auch nicht etwa: der ›Weg hinab‹ sei der vom Urfeuer zur Welt, der ›Weg hinauf‹ der von der Welt zurück zum Urfeuer, sondern: die Weltentstehung durch μεταβολή geschehe in zwei Richtungen oder Perioden: καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω, τόν τε κόσμον (!) γίνεσθαι κατ' αὐτήν . . . Daran schließt folgerichtig an: ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν
ἀπὸ τῆς θαλάττης· αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός[38]. Also hat Theo- 247
phrast in dem von Klemens im Sinne des Weltbrands interpretierten Wortlaut überhaupt kein Zeugnis für den Weltbrand wahrgenommen. Den Weltbrand folgerte er aus anderem[39]. Aber wie war das möglich, wenn der Wortlaut Heraklits in eine Schilderung des Weltbrands auslief?

Das, was Theophrast herauslas, war demnach nichts anderes als das, was nach ihm Zenon so paraphrasierte (Arius Didym. 38 Diels Dox. Gr. S. 469, Stob. I 17): τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας· ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίνεσθαι, ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτεσθαι[40]. Auch hier ist vom Weltbrande mit keinem

[38] Man könnte vielleicht annehmen wollen, daß sich Theophrast damit auf τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ bezog, aber das ist schon um der Reihenfolge willen unwahrscheinlich, außerdem würde dann erst recht zu folgern sein, daß auf das von Klemens Zitierte nichts mehr folgte. – Von der ἀναθυμίασις als der Entstehung der Gestirnswelt ist bei Theophrast (Diog.) im folgenden die Rede.

[39] Nämlich aus ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, Simplicius in Arist. de cael. S. 294 Heib. (vgl. Parmenides S. 172), und aus πυρὸς ἀνταμοιβή, s. Hermes 77, S. 24 [=oben S. 67].

[40] Deckt sich wieder mit Chrysipp Fr. 579 Arnim (Plut. de Stoic. repugn. c. 41 S. 1053a): »ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται«. Ähnlich Fr. 581 Arnim, Diog. Laert. VII 142. – Übrigens sehen die Worte Zenons: ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ (scil. ὕδατος) τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ wie eine Korrektur an Heraklit aus, bei dem allerdings von einem Verbleiben des Wassers in auffallender Weise nicht die Rede war.

Worte die Rede. Was dagegen Klemens, seinem Stoiker folgend, aus dem gleichen Wortlaut Heraklits herausliest, dürfte etwa mit Chrysipp sich decken (Arius Didym. 21 Diels Dox. Gr. S. 458, Stob. I 10): τὸ δὲ πῦρ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι . . . πρώτης μὲν γινομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δ' ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δ' ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ[41]. Daraus erklärt sich endlich auch: ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά, bei Klemens.

Entweder man folgt dem Theophrast, dann stand am Ende des Fr. 31 nicht der Weltbrand; das Fragment ist zwar 'ἡμιτελές', zeigt Spuren Heraklitischer ›Melancholie‹, doch weist das zu Ergänzende in anderer Richtung; oder man folgt dem Klemens, dann hat Theophrast geirrt, zwar nicht, indem er überhaupt ergänzte, wohl aber, indem er falsch ergänzte. Oder man beläßt den Wortlaut ohne Ergänzung und geht aus von eben dem, was keine von allen Paraphrasen und Nachwirkungen berücksichtigt, vom Maßgedanken.

248 Die Folgerungen findet man Hermes 77, S. 10 und 16 [= oben S. 51 und 58] gezogen.

Sucht man sich einen Begriff vom Wortlaut einer alten Kosmogonie zu machen, so bietet sich zum Vergleich Parmenides Fr. 10 f. Gegenüber der nominalen, statischen Komposition bei Heraklit dort welche Fülle von Verben, die Bewegung und Entstehung ausdrücken: ὁππόθεν ἐξεγένοντο, ἔνθεν ἔφυ, ὡρμήθησαν γίγνεσθαι. Dasselbe läßt sich auch in Anaximanders Kosmogonie selbst noch durch das Exzerpt hindurch bemerken. Hier dagegen: Feuers Wandlungen (oder ›Wenden‹) a, b, c. Jede behält ihr Maß. Beweis: das Meer[42].

[41] Dagegen gehört Lucrez I 782 f. zu den Zeugnissen für den kontinuierlichen Wechsel. Vgl. Hermes 77, S. 17 [= oben S. 59]. Ich habe die Zeugnisse längst nicht alle angeführt.

[42] Weshalb das Meer sein Maß nicht überschreite, war später ein berühmtes Problem: *curve suos fines altum non exeat aequor,* Properz 3, 5, 37.

ΚΟΠΙΔΩΝ ΑΡΧΗΓΟΣ[1]

Zu irgendeiner Zeit, aus irgendeinem Grund hat man gegen 107
Pythagoras den Vorwurf der »κοπίδες« erhoben. Dieser Vorwurf muß alsbald berühmt geworden sein. Denn gegen diesen Vorwurf wendet sich Timaios (Schol. zu Euripides Hec. 131), und der Titel eines angeblichen Buches des Pythagoras κοπίδες (Diog. Laert. VIII 8) hat den Vorwurf zur Voraussetzung. Unzweifelhaft ist ferner, daß der Vorwurf irgendwie auf ein Wort Heraklits zurückgeht. Schon κοπίδες ist ein äußerst seltenes Wort, das spätere Altertum kennt die Vokabel beinahe nur aus Heraklit, κοπίδων ἀρχηγός vollends, wogegen Timaios sich wendet – denn sein εὑρετής gleich ἀρχηγός – ist ein für allemal von Heraklit geprägt[2].

Man glaubt nun, Heraklit habe das Wort auf einen unbekannten Volksverführer angewandt, auf einen, dessen Namen in der Überlieferung für uns verschollen sei. Daß es auf einen Menschen zielte, ist gewiß. Dann müßte also das Wort von diesem Unbekannten sich gelöst und mit Pythagoras sich irgendwann einmal verbunden 108
haben. Aber was noch wunderbarer: diese Verbindung muß sich in der allgemeinen Meinung so befestigt haben, daß Timaios in einer der literarischen Polemiken, die für ihn zur Geschichtsschreibung gehörten, den Pythagoras in Schutz nimmt, nicht etwa, indem er die Urheberschaft an der Beschuldigung in Zweifel zieht, sondern indem er zu erkennen gibt, daß ihr Urheber eine Autorität war.

Dies der Stand der Frage. Wer der Urheber gewesen? Es wird uns bedeutet, daß wir das nicht wissen können. Nun aber betrachten wir noch einmal das Fragment:

»ὥστε καὶ φαίνεσθαι μὴ τὸν Πυθαγόραν εὑρετὴν ὄντα τῶν ἀληθινῶν κοπίδων μηδὲ τὸν ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον.«

Wie die Form des Satzes zeigt, befinden wir uns in einer Polemik, in einer entrüsteten Rechtfertigung des heiligen, und für Timaios dreifach heiligen Pythagoras. In welchem Tone solche Auseinandersetzungen gehalten wurden, lehrt Polybios' zwölftes Buch. Die literarische Kritik hat eine Vorliebe für die Pointe. Und Timaios ging darin wohl noch weiter als Polybios, der der »Schülerhaftigkeit« der

[1] Vgl. Hermes 62, 1927, 277. [2] Diels Fr. 81, aus Philodem.

Antithesen seines Vorgängers eine ganze Betrachtung widmet (XII 25). So auch hier: »Also nicht Pythagoras erweist sich als der Erfinder der *wahren* κοπίδες . . .« Folglich sind die falschen κοπίδες die, die man irrtümlich bei Pythagoras hat finden, ihm hat unterschieben wollen. Aber die *wahren* κοπίδες sind nicht bei Pythagoras zu suchen, sondern bei demselben, der ihn fälschlich deswegen bezichtigt. Daß die Anklage sich gegen den Ankläger selber richte, ist in solchen Auseinandersetzungen eine beliebte Wendung. Auch Polybios strotzt davon, z. B. XII 11, 4, gegen Timaios: πικρὸς γὰρ γεγονὼς καὶ ἀπαραίτητος ἐπιτιμητὴς τῶν πέλας εἰκότως ἂν καὶ ὑπὸ τῶν πλησίον αὐτὸς ἀπαραιτήτου τυγχάνοι κατηγορίας. Wie hier die Antithese zwischen ἐπιτιμητής und κατηγορία, zwischen τῶν πέλας und ὑπὸ τῶν πλησίον, so auch bei Timaios: μηδὲ τὸν ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον. Das heißt nichts anderes als: μηδὲ τὸν κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν κατηγοροῦντα. Nun ist aber der Nachsatz: ἀλλ' αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον . . . nicht nur die Ergänzung zu dem zweiten, mit μηδέ beginnen-
109 den Glied, sondern auch die Ergänzung zu dem ersten: ὥστε καὶ φαίνεσθαι . . . Denn auch sein μή schreit nach einem ἀλλά. Die beiden negativen Glieder geben folglich einen und denselben Sinn, das zweite, mit μηδέ beginnende ist angefügt zur Unterstreichung, um der Pointe, um der Antithese willen. Unmöglich können der Angeklagten zwei sein. Nicht ob *außer* Pythagoras ein *anderer*, Unbekannter, der bei *Heraklit* erwähnt gewesen, gleichfalls als κοπίδων ἀρχηγός bezeichnet werden dürfe, ist die Frage[3], sondern ob nicht Heraklit, als Ankläger, sich selber anklage, ob nicht die »Schwindeleien«, die er dem anderen zuschiebt, eben wegen dieser Bezichtigung ihm selbst zur Last fallen. Nicht auf ὑφ' Ἡρακλείτου liegt der Nachdruck, sondern auf τὸν κατηγορούμενον. Um deutlicher zu sein, zwei Antithesen haben sich verbunden: 1. μὴ τὸν Πυθαγόραν εὑρετὴν ὄντα τῶν ἀληθινῶν κοπίδων (scil. ἀλλὰ τὸν Ἡράκλειτον), 2. μηδὲ τὸν ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον. Vorausgegangen sein muß eine Herunterreißung und Diskreditierung des Beschuldigenden: »So zeigt sich, nicht Pythagoras ist der Erfinder der wirklichen κοπίδες, nicht der, dem

[3] Wilamowitz meint: »Der Mann war dem Timaios gleichgültig, aber die Kritik des Herakleitos ärgerte ihn.« Warum sollte die Kritik ihn ärgern, wenn ihm der Mann gleichgültig war? Und wie sollte Timaios dazu kommen, in einer Polemik plötzlich, ohne Anlaß eine Heraklitglosse zu gebrauchen? Und wie dazu kommen, ohne Anlaß von Pythagoras auf einen Unbekannten, Ungenannten abzuspringen? Und was sollte erst der Leser, der doch kein Grammatiker war, von dieser sprunghaften Geschichte haben?

von Heraklit die Schuld gegeben wird, der Schwindler ist Heraklit selbst!«

Wer also war die rätselhafte Autorität, gegen die ein Timaios den Pythagoras verteidigen zu müssen glaubt? Kein anderer, als der selbst das Wort κοπίδων ἀρχηγός geprägt hat, Heraklit.

Was aber heißt κοπίδων ἀρχηγός[4]? Da ist zu scheiden zwischen ionischem und attischem Gebrauch. Im Attischen neigt die Bedeutung zur Spezialisierung, man versteht unter κοπίδες Demagogenkniffe, κόπις wird zum Volksbeschwindler. Daher die Glossen in den Scholien: κόπις ὁ ῥήτωρ, κοπίδες αἱ τῶν λόγων τέχναι. Der Beredsamkeit benachbart ist es bei Euripides Hek. 131: ὁ ποικιλόφρων κόπις ἡδυλόγος δημοχαριστὴς Λαερτιάδης πείθει στρατιάν. Auch das »ὑπόδημα« δημοκοπίδες der Komödie (Pollux 7, 89) wird so zu verstehen sein. Im Streit um die Beredsamkeit ist endlich Heraklits κοπίδων ἀρχηγός, wie Philodems Rhetorik zeigt, zu einem geflügelten Wort geworden. Auch Timaios hätte, wenn wir dem Scholiasten folgen, an Rhetorenkünste gedacht; freilich weist die Umschreibung τὸν ἀλαζονευόμενον mehr auf die allgemeinere Bedeutung »Schwindeleien«.

Weiter muß die Bedeutung im Altionischen gewesen sein. Κοπίζειν: ψεύδεσθαι Hesych. Dazu also κοπίδες, wie ἐλπίδες zu ἐλπίζειν. So auch κόπις. Lykophron nennt den Odysseus πημάτων πολλῶν κόπις, den »Schwindler vieler Leiden«, weil er μυθοπλάστης ist, nicht »Rhetor«. Das Simplex stirbt später aus, dafür erhalten sich Komposita: πραγματοκοπεῖν, δοξοκοπεῖν, ῥησικοπεῖν usw. in der Koine. Χρεωκοπεῖν z. B. bedeutet Darlehens- oder Schuldbetrug – die Seisachthie des alten Solon hat da nichts zu suchen. Von den Kniffen oder »Schlagern« der Beredsamkeit her ist der weitere Gebrauch nicht abzuleiten, er muß älter sein, auch wohl für Heraklit zu gelten haben.

Das Ergebnis: Heraklit hat den Pythagoras den Archegeten der Betrüger, den Vater des Bluffs genannt – die Freude über eine Übereinstimmung mit Wilamowitz möge es entschuldigen, wenn ich es wiederhole.

[4] Ich hatte das Material in meinem Parmenides S. 233 ff. so ziemlich vorgelegt. Vgl. dazu jetzt Wilamowitz S. 277. Diels hat mit ein oder zwei sehr willkürlichen Ausnahmen das ganze Buch keiner Erwähnung wert befunden.

EMPEDOKLES, ORPHIKER UND PHYSIKER

170 Walther Kranz, der bekannte Herausgeber und Interpret der *Vorsokratiker*, hat uns ein ebenso fesselndes, lebendiges wie praktisches neues Werk geschenkt[1]. Der Gedanke, Empedokles in die Mitte einer Betrachtung zu rücken, welche Antike, Mittelalter und Moderne, Orient und Europa, Dichtung und Philosophie, Geschichte der Wissenschaft und Macht des orphischen Urgedankens, archaisches Griechentum und deutsche Romantik, den Menschen Empedokles in seiner Zeit und Umwelt und den Helden Hölderlins miteinander verbindet, voneinander abgrenzt und eins aus dem anderen erhellt, spannt schon als Thema unsere Erwartung, und die Ausführung geht in der Tat über das Übliche, was man in Büchern vom Fortleben der Antike findet, weit hinaus. Kranz bemerkt zwar, sein Kapitel von den Nachwirkungen sei nur eine ausgeführte Skizze, aber ich wüßte keinen von den Heutigen, der auch nur in vorläufiger Weise die hier gähnende Kluft so hätte überbrücken können.

Die beiden Hauptteile sind der Empedokles- und der Hölderlin-Interpretation gewidmet. Das Buch möchte aber zugleich ein Lesebuch sein, darum bietet es die Texte. Denen des Empedokles voran steht eine Einführung von ca. 100 Seiten, denen Hölderlins von ca. 70 Seiten. Neu übersetzt sind die Empedokles-Biographie des Diogenes Laertius und die wörtlich erhaltenen Fragmente der beiden Empedokleischen Dichtungen, die letzteren hexametrisch und in neuer Ordnung. Die Nuancen im Sinne des Interpreten treten z. T. noch schärfer hervor als in der Prosaübersetzung der Diels–Kranz'schen *Vorsokratiker*. Die Hölderlintexte beruhen auf der historisch-kritischen Ausgabe von Hellingrath, Seebass und von Pigenot, 3. Auflage. Aber überall ist neueste Literatur herangezogen, sind die Texte und ihre Erklärung auf die neuesten Beiträge hin revidiert. Wenn Kranz auch zu seinen Hölderlin-Erklärungen bemerkt: »Wir betrachten Hölderlins Werk nur unter dem einen, einzigen Gesichtspunkt seines Verhältnisses zur Antike, und dies ist nur einer unter den vielen möglichen«, so treten doch zugleich die inneren Stadien in der Folge der Entwürfe anschaulich hervor, dem

[1] *Empedokles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung.* Von Walther Kranz. (»Erasmus Bibliothek«, hrsg. v. Walter Rüegg.) Zürich: Artemis Verlag, 1949. Pp. 393 + 5 pls.

Auftauchen des mystisch-eschatologischen Moments wird nachgegangen. Kranz glaubt – und ich meine, mit gewissem Recht –, durch die verschiedenen Fassungen hindurch eine zunehmende Wiederannäherung an den orphisch-pythagoreischen Urgedanken zu erkennen. So biegt ungesucht das Ende zum Anfang.

Für den Philologen beunruhigend bleibt, daß in manchen nicht unwichtigen Fällen immer noch nicht sich hat feststellen lassen, was für Texte in was für Ausgaben Hölderlin in Händen hatte (vgl. Kranz, S. 175 und S. 195).

Angesichts der Fülle der auftauchenden Einzelfragen wird man es verstehen, daß ich mich auf Bemerkungen zum griechischen Text beschränke.

Um sich zu einer, wenn nicht äußeren, worauf er verzichtet, so 171
doch inneren Biographie den Weg zu bahnen, läßt Kranz die *Katharmoi* als ein Frühwerk dem Lehrgedicht als dem Werke der Reife vorangehen. Damit greift er auf einen seiner Aufsätze (Hermes 70, 1935, 111 ff.) zurück. Doch ist das, wie er selbst hervorhebt, nicht das Übliche. Für die umgekehrte Lösung hatte zuletzt Wilamowitz sich entschieden (»Die *Katharmoi* des Empedokles«, Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wissensch., 1929, S. 625 ff.). Da sich psychologisch einleuchtende Gründe ebenso für das eine wie für das andere anführen lassen, hängt die Entscheidung an den Konkordanzen.

Auszugehen empfiehlt sich von den drei erhaltenen Proömien, den beiden aus den *Katharmen* (Fr. 112. 131 Diels-Kranz) und dem zum Lehrgedicht (Fr. 3 Diels–Kranz). Aber da ist erst eine Vorfrage zu klären: hat Empedokles sich selbst vergottet?

Im Altertum hat man nicht daran gezweifelt. Die ironische Legende vom Sprung in den Ätna deutet darauf hin, Timaios hat sich über die »prahlerische Selbstbesessenheit« der Verse Fragm. 112 aufgehalten (Diog. Laert. VIII 66), und Sextus, d. h. sein stoischer Gewährsmann, sucht ihn zwar vom üblichen Vorwurf reinzuwaschen, aber nicht, indem er die Selbstvergottung in jenen Versen bestritte: nicht aus Eitelkeit habe Empedokles sich einen Gott genannt, sondern in dem Bewußtsein, daß nur er seinen Geist rein, ohne Schuld und ungetrübt bewahrt habe, um mit dem Gotte in ihm (dem stoischen Logos) den Gott außer ihm zu erfassen (Sextus *Adv. math.* I 303).

Kranz ist anderer Meinung (S. 26 f.): »Wie ein Gott erscheint er ihnen. . . . Wie ein Taumel hat es sie ergriffen. . . . Aber daß er selbst sich schon auf Erden für einen Gott gehalten habe, besagen diese Verse nicht.« Die Frage ist, wie hat man Fr. 112, 5 die Worte: μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα zu verstehen? Diels hatte übersetzt: »So

wie es mir zusteht.« Kranz in der vierten Auflage der *Vorsokratiker:* »Unter allen geehrt, so wie ich ihnen dünke.« Die persönliche Konstruktion von ἔοικα lasse die Deutung: »wie mir geziemt«, nicht zu. Meine Zuversicht ist geringer. Im Epos wechselt ὡς ἐπιεικές am Versende (*Ilias* 19, 147) mit ὡς ἐπέοικεν (*Odyssee* 24, 481) in der Bedeutung »wie es ziemt«. Aber *Ilias* 9, 392 steht persönlich: »Er möge sich einen anderen der Achäer wählen, der ihm ziemt«: ὅς τις οἱ τ' ἐπέοικε. Ebenso daselbst ἐϊκυῖαν ἄκοιτιν, »ziemend«. Mit dem gleichbedeutenden οὐ . . . ἀεικές (vgl. *Il.* 9, 70) ist es das Gleiche: unpersönlich *Il.* 19, 124 und persönlich *Ilias* 24, 594: οὐ . . . ἀεικέα . . . ἄποινα. Wogegen ich für den absoluten Gebrauch von ἔοικα »ich bin wahrscheinlich« keinen Beleg im Kopfe habe. Denn was ich bei Liddell und Scott aus den Tragikern zitiert finde, Soph. *El.* 516 ἀνειμένη μέν, ὡς ἔοικας, αὖ στρέφῃ, *Trach.* 1241 ὤμοι, τάχ', ὡς ἔοικας, ὡς νοσεῖς φράσεις, und ähnlich Eur. *Hel.* 498, ist doch gar zu anders. Da schließt sich das ὡς ἔοικας engstens an das betonte Wort an, mit einem schon fast ironischen Unterton, und ferner ist zwischen ὡς und ὥσπερ nun doch ein gar zu großer Unterschied. Auch fehlt das für den gewünschten Sinn so unentbehrliche »ihnen«: »wie ich *ihnen* scheine«. Da sich die ganze Frage doch nur um den Sprachgebrauch dreht, wer traute sich zu, den Empedokleischen Gebrauch so sicher zu wissen? Ob z. B. Parmenides Fr. 8, 60 διάκοσμον ἐοικότα πάντα »geziemend«, was das näher Liegende wäre, oder »wahrscheinlich« zu verstehen ist, ist auch noch die Frage. Die Welt der Doxa als die Welt der ἐοικότα zu betrachten, ist doch auch nur eine Auskunft einiger Interpreten. Geht man aber vom Zusammenhang,
172 vom Satzgebilde und von den epischen Parallelen aus, so verdient bei weitem die Bedeutung »wie sich gehört« den Vorzug. Sieht sich doch Kranz, indem er der anderen folgt, in seiner neuesten Übersetzung veranlaßt, den Zusammenhang der beiden Glieder: μετὰ πᾶσι τετιμένος ὥσπερ ἔοικα zu zerreißen (S. 129): »Ich wandele hier als unsterblicher Gott euch, nicht mehr als Mensch unter allen geehrt: so dünke ich ihnen.« Damit der Leser sich nicht zu sehr verwundere, muß er in den griechischen Text schauen und verstehen: »nicht mehr als Mensch, sondern als Gott verehrt.« Doch wenn gesagt werden soll, daß einer *wie* ein Gott geehrt wird, ohne es zu sein, pflegen die Formeln anders auszusehen, vgl. *Ilias* 9, 297. 302 usw. Die Übersetzung in der letzten Ausgabe der *Vorsokratiker* lief freilich auf eine Platitude hinaus: »unter allen geehrt, so wie ich ihnen dünke.« Daß die Menschen einen ehren, so wie man ihnen dünkt, zu dieser Mitteilung bedürfte es kaum erst dieser Selbstvorstellung. Jedoch auch wenn ihr Dünken sich auf das beziehen soll, was sie selbst alle doch tun, weiß ich mir nicht zu helfen. Man

mag sagen: »sie ehren mich als einen Gott«, oder: »ich dünke ihnen ein Gott.« Vereinigt man aber beides, so kommt heraus: »Ich dünke ihnen, als sei ich geehrt von ihnen wie ein Gott.«

Wilamowitz hat es gut, der interpretiert: »Er geht umher nicht wie ein Gott, sondern als ein Gott. . . . Er empfängt die gebührenden Ehren, wovon die Binden und Kränze Zeugnis ablegen, mit denen ihn die zuströmende Menge schmückt. Darin – so fährt er freilich fort – liegt keineswegs, daß sie ihm wie einem Gotte huldigen, denn . . . so werden auch siegreiche Athleten und schöne Knaben bekränzt.« Um so empedokleischer, im Falle er es sich so auslegt. Aber entscheidend scheint mir nun doch die Erhebung in die Sphäre des Sakralen.

Wäre es nicht noch hübscher und mehr noch im Sinne von Kranz selbst, wenn Hölderlin dasselbe nicht falsch, sondern richtig übertrüge: »Ihr ehret mich und tuet recht daran« (Kranz S. 195)?

So überkommt mich manchmal ein Gefühl, als müßte ich den einen Kranz gegen den anderen Kranz in Schutz nehmen. Die Selbstvergötterung des Wunderarztes, eines Heilands in noch anderem Sinn, als sie vermuten, im Moment höchster Erhöhung, der Epiphanie des Ewigen in ihm durch alles Sterbliche hindurch, beglaubigt durch kultische Ehren, die ihm, mögen sie's auch anders meinen, gebühren, verbunden zugleich mit dem Bewußtsein eines ungeheuren Fluches, unter dem die Geister, deren er selbst einer ist, auf Erden leben: wäre das so unvereinbar mit demjenigen Empedokles, den Kranz auf anderen Seiten seines Buches uns so fesselnd schildert?

Doch nun zur Frage der Priorität. Wenn Wilamowitz die *Katharmen* als das spätere Werk betrachtete, so war für ihn entscheidend ihr zweites Proömium. Er erkannte darin eine Bezugnahme auf das Lehrgedicht und dessen Widmung an Pausanias. Kranz folgt Wilamowitz, insofern auch er in dem genannten »Sterblichen«, anders als Diels, eine Person erkennt, lehnt aber Wilamowitz' Deutung auf Pausanias ab. Der »Sterbliche«, um des willen (ἕνεκεν) es der Muse gefallen habe, unsere Bemühungen sich durch den Sinn gehen zu lassen, könne jener deswegen nicht sein, weil diesem hier genannten Sterblichen das jetzt bevorstehende *Thema,* einer Theologie (ἀμφὶ θεῶν λόγος), entgegengesetzt sei. Das hier gemeinte frühere Gedicht müsse von einem Sterblichen *gehandelt* haben, etwa von dem großen Manne der Vorzeit, von dem Fragment 129 rätselt. Schlüssig wäre dieser Einwand höchstens formal logisch, und ich weiß auch das nicht. Er beruht auf der geforderten Gleichung: ἕνεκεν 173
gleich ἀμφίς. Ein Thema bedinge das andere. Gesetzt, dem wäre so, so müßte es ein Gedicht gegeben haben, das zum einzigen oder vorwiegenden Thema einen »Sterblichen« gehabt hätte, oder vielmehr, genauer, »irgendeinen der Sterblichen«, ἐφημερίων . . . τινος. Aber wer wird in solchen Worten von einem Helden reden, den er besang? Und doch muß das Thema machtvoll genug gewesen sein, um mit dem gegenwärtigen verglichen zu werden. Kranzens Auskunft, jener große Mann z.B., schiede schon darum aus, weil von ihm nur beiläufig die Rede war. Ein Zeitgenosse? Heros ginge schon gar nicht.

Ferner müßte Empedokles in jenem selben Gedicht, in dem er »einen der Sterblichen« verherrlicht hätte, zugleich auch die Muse angerufen haben. Also ein Gedicht mit Musen-Anruf über das Thema: »Der Sterblichen einer.« Und hierauf bezöge sich: »So stehe auch jetzt dem Betenden wieder bei«, wie damals, als ich meine dichterischen Bemühungen (μελέται) auf das Thema: »Der Sterblichen einer«, richtete. Doch auch damit noch nicht genug. Von Esoterik ist in den *Katharmen* keine Spur, alles ist für die Öffentlichkeit. Berief sich hier Empedokles nach gutem Dichterbrauch in der Gebetsform auf den Präzedenzfall, die gelungene Leistung, so war jenes andere Gedicht bekannt und hatte seinen Ruhm begründet. Für das Lehrgedicht würde das stimmen, denn das war, trotz seiner Esoterik, von einer sehr bald verspürten Wirkung. Aber ein Gedicht über das Thema: »Der Sterblichen einer«?

Weiter. In demselben Gedicht wurde die Muse angerufen. Musenanruf hängt mit Gattungen zusammen. Musenanruf, z. B. in der großen Predigt gegen den Fleischgenuß mit ihrem wiederholten »Wehe, wehe«, wäre unwahrscheinlich. Aber noch mehr: die Muse wurde angerufen um eines der Sterblichen willen. Wo gibt es das sonst? Hesiods *Erga* bringen nach dem Musenanruf die Warnungen an den Bruder, allerdings mit hartem Übergang. Das Proömium der Theognideen schließt mit einem Gebet an Musen und Chariten. Wieder danach der Übergang zum Adressaten und dessen Belehrung. Daß die Muse um des Adressaten willen bemüht wird, wird in beiden Fällen nicht ausdrücklich hinzugefügt. Um so ausdrücklicher geschieht das im Empedokleischen Lehrgedicht.

Nun scheint man sich freilich nicht recht klar darüber, was hier dem Empfänger, was der Muse zukommt. Nach Kranz und einigen anderen würde die Muse verwarnt, sich nicht durch Ehrungen von seiten der Sterblichen bestechen zu lassen, frechdreist mehr zu sagen, als was Frömmigkeit erlaube, um danach auf den Höhen der Weisheit zu thronen. Was müßte das für eine Muse sein! Wie könnte der Dichter zu einer solchen beten: »Lenke den folgsamen Wagen zu mir aus dem Reiche der Frommheit!«? Offenbar besagt die Bitte nicht: »Vergreife dich nicht in der Wahl deines Gespannes!« Nicht:

du könntest nämlich auch aus anderen, weniger lauteren Quellen mich bereichern, sondern: tu das Deine, denn das Deine ist: Erfüllung, die nicht anders kann als fromm sein. Also gilt die Warnung nicht der Muse, sondern dem Schüler. Carstens und Wilamowitz haben recht verstanden, mit Vers 6 beginnt eine neue Anrede, gerichtet an Pausanias. Ein Futurum mit μηδέ ist, wenn wir attischem Sprachgebrauche folgen, eine Verwarnung heftiger Art, z. B. Euripides *Bakchen* 344: μηδ' ἐξομόρξῃ μωρίαν τὴν σὴν ἐμοί. Wenn ich von einer »Ehre von seiten der Sterblichen« höre, kann ich nicht umhin zu ergänzen: »Ehre von seiten der Götter.« Götter und Muse wurden zusammen angerufen. Versteht man aber, um auch das noch zu erwägen, ungeachtet des μηδέ, Vers 6 ff. nicht als Warnung, sondern 174
als getroste Zuversicht: du wirst mir ja doch nicht . . . bei dir, Muse, dürfte das ausgeschlossen sein: so wird aus einer naheliegenden Gefahr ein fernliegendes Auf-die-Schulter-Klopfen.

Also ist das Anliegen ein doppeltes. Die Muse wird herbeigebeten, und der Jünger wird verwarnt. »Abwehren mögen die Götter die Raserei jener (wahrscheinlich der Eleaten) von meiner Zunge und leiten reinen Quell aus lauterem Munde. Und dich, Muse, Jungfrau usw.« – die Prädikationen sind höchst ehrfürchtig, welch abwegiger Gedanke, diese Muse könnte auf einmal haltlos sich verführen lassen! – »flehe ich an: so viel Sterblichen zu hören erlaubt ist« – das ist eine Einschränkung: die Sterblichen dürfen nicht alles hören – wir würden erwarten: das künde du uns!, aber statt dessen folgt: »des lenke du zu uns aus dem Reiche der Frömmigkeit das gehorsame Gespann!« Die Verpflichtung, die das Gebet dem Jünger auferlegt, wird durch das betonte »du« hervorgehoben: »Du wenigstens« (mögen die andern es anders halten)! (Wie passend von der Muse!) Muse und Jünger sind aufeinander bezogen. Am Geheimnis des zu Übermittelnden ist sie entscheidend mitbeteiligt. Gegensatz der Reinheit ist Profanation. Eine zweite Gefahr ist die des Unglaubens. Auch ihr zu begegnen wird die Muse angerufen, Fr. 4: »Wie die Bürgschaften meiner Muse dich heißen; laß erkennend dir die Lehre bis ins Eingeweide dringen!« So wird in Fr. 23, nach der Aufzählung der ganzen Mannigfaltigkeit, zuletzt der »langlebigen Götter«, der Jünger aufs neue bedeutet: »So soll dir kein Trug den Sinn bezwingen, aus anderer Quelle (als den Elementen) strömten die sterblichen Dinge, unzählige, soviel ihrer offenbar geworden, sondern wisse das genau, es ist das Wort der Göttin, was du hörst!«

Ich kenne in der Tat kein anderes Gedicht, in dem »um eines Sterblichen willen« die Muse so oft und so eindringlich bemüht würde. Und nun steht in jenem Proömium der *Katharmen* (Fr. 131):

»Denn wenn (d. h. so wahr) es dir gefiel, unsterbliche Muse, um eines Sterblichen willen dir unser (dichterisches) Bemühen (μελέτας) durch den Sinn gehen zu lassen, so stehe auch jetzt, Kalliopeia, dem Betenden wieder bei, da ich von den seligen Göttern eine gute Lehre künde.« Vorausgegangen sein mag einer der vielen möglichen Gebetseingänge, Bitte um Nahen der Gottheit oder Bitte um Reinheit, worauf jene Begründung folgte. Mir scheint, die Beziehung auf das Lehrgedicht liegt hier so nahe, und alle Versuche, etwas anderes sich statt dessen auszudenken, führen so ins Abwegige, daß ich nicht zögere, Wilamowitz recht zu geben: der hier berufene Präzedenzfall ist die Erhörung in περὶ φύσεως. Folgen wir Kranz und denken an den großen Mann, was würde aus dem Präzedenzfall? Ist doch schon durch die Art der Einführung: »Doch es lebte unter jenen ein Mann . . .« der Musenanruf zu dem Folgenden ausgeschlossen.

Nun das zweite Argument: die negative Theologie in Fr. 134 der *Katharmen*, verglichen mit der negativen Theologie in Fr. 29 des Lehrgedichtes, findet Kranz, erweise sich als das Ursprüngliche. Fr. 134 habe am Anfang einen unentbehrlichen Vers mehr. Fr. 29 sei Verkürzung aus Fr. 134. Das Lehrgedicht sei folglich das Spätere. Aber der Unterschied besteht nicht nur in einem Mehr und Weniger. In Fr. 134 ist der Gegensatz: nach Menschenart gebildeter Gott oder Geistgott. Daher steht hier gut Xenophanisch die Ver-
175 werfung *menschlichen* Gebildes, angefangen mit dem Haupt (ἀνδρομέῃ κεφαλῇ), voran. Ein menschliches Gebilde wäre der Gottheit unwürdig. Daher am Ende: »nicht behaarte Scham, sondern unsagbar heiliger Geist.« Die Aufzählung Fr. 29 hat dagegen statt der »behaarten Scham« die »zeugende Scham«. »Behaarte Scham« paßt besser in den Kontrast in Fr. 134. Denn was ist der Unterschied? Der Unterschied ist, daß in Fr. 29 jedes der Glieder mit einer Bewegung und Funktion versehen ist: »Da schießen nicht zwei Zweige aus dem Rücken, nicht Füße noch schnelle Knie noch zeugende Scham, sondern es war Kugel von allen Seiten sich selber gleich.« Weshalb Kranz anstatt »Zweige« »Flügelzweige« übersetzt, ist mir nicht klar, noch weniger klar die Anmerkung: »Auch die archaische Kunst gestaltet in Gemälde wie plastischer Kunst Flügel als Zweige.« Sollte Kranz an Ranken oder Voluten denken? Aber dann wäre die Frage allgemein zu stellen. Empedokles liebt in seinem Lehrgedicht die Vertauschung zwischen Pflanzlichem und Menschlich-Animalischem, das Ohr heißt ihm »ein fleischiges Reis« (Fr. 99), die Bäume »brüten Eier« (Fr. 79) usw. Er liebt den naturphilosophischen γρῖφος. Hat sein Vitalismus mit der bildenden Kunst zu tun? Hier kann ich nicht mehr mit. Wo bleiben denn neben den Beinen dann die Arme?

Von den »Gliedern« ist noch öfter die Rede. »Nicht Zwist noch unbilliger Streit ist in seinen Gliedern« (Fr. 27 a). Denn Bewegung kommt in den Kugelgott erst durch den »Streit« (Fr. 31): »Da wurden der Reihe nach die Glieder des Gottes erschüttert.« Vordem waren »weder der Sonne schnelle Glieder zu unterscheiden noch der Erde zottige Kraft (wieder jene Vertauschung) noch das Meer; so festgehalten ruhte in dem gewaltigen Verließe der »Harmonia« (gleich Aphrodite) der runde Sphairos im Genusse seines rings umgreifenden Beharrens.« In der Theologie des Lehrgedichtes ist also der Gegensatz: Einförmigkeit und Differenzierung, Ruhe und Bewegung, Kugelgestalt und »Glieder«. Die Welt im Anfang ist noch nicht gegliedert, sondern Sphairos. In den *Katharmen* ist der Gegensatz: nicht menschengestaltig, sondern Geist. Der Gegensatz von Ruhe und Bewegung, Einförmigkeit und Differenzierung oder »Gliedern« hat da keinen Sinn mehr. Bewegung eignet dem Geistgott im höchsten Maße: »mit schnellen Gedanken durchstürmt er den ganzen Kosmos.« Eine Vermengung der Antithesen: »nicht menschengestaltig, sondern Sphairos«, wäre ebenso fehl am Ort wie: »nicht gegliedert, sondern Geist.« Mit anderen Worten: der Anfangsvers von Fr. 134: »Auch ist er (der Gott) nicht mit menschlichem Haupte an den Gliedern versehen«, ist in Fr. 29 des Lehrgedichtes nicht etwa nur fortgelassen, er wäre da überhaupt nicht am Platz.

Nun aber die Frage: was ist das Frühere? Wo sitzen die beiden sich wiederholenden Verse in ihrem ursprünglichen Gefüge? Ich muß gestehen, daß ich da sehr viel weniger zuversichtlich bin als Kranz. Ich sehe mit Sicherheit nur so viel: die »zeugende Scham« paßt besser in den Sinn des Lehrgedichtes, die »behaarte Scham« besser in den der *Katharmen,* und die »beiden Zweige« sind Beispiel einer Metaphorik, die im Lehrgedicht mit der Konzeption des Ganzen eng zusammenhängt, wogegen ich in den *Katharmen* nichts dergleichen finde. Die negierenden Prädikate passen nicht schlecht in den Gegensatz von Ruhe und Bewegung. Ich sehe auf der anderen Seite nichts, wodurch die beiden Verse aus dem Rahmen des Lehrgedichtes herausfielen.

Dritte Übereinstimmung ist das Versende: »Götter an Ehren 176
reichste«, einmal in den *Katharmen* (Fr. 146) und zweimal im Lehrgedicht (Fr. 21 und 23). Im Lehrgedicht steht beide Male der Vers: »und langlebige Götter an Ehren reichste«, am Ende einer Aufzählung alles Organischen: Bäume, Menschen, Tiere, Vögel, Fische. Sie »entsprießen« der Mischung der vier Elemente, wie von Malerhand aus der Mischung der Grundfarben ihre Abbilder hervorgehen. Ohne die Götter wäre das Malergleichnis unvollständig und unmöglich. In den *Katharmen* sprießen die erlösten Geister, am Ende

ihrer Kreisläufe, zu Göttern empor, »an Ehren reichsten«. Kranz meint, letzteres stehe ursprünglicher als Abschluß einer Stufenleiter der irdischen Ränge. Auf der anderen Seite ist das Überraschende nicht zu verkennen: daß sogar die höchst verehrten Götter, die langlebigen (denn ewig freilich können sie hier nicht sein) den Elementen entsprießen. Die Formel scheint mir nicht hinzureichen zu Rückschlüssen auf das chronologische Verhältnis.

Ist aber das Lehrgedicht das Frühere, die *Katharmen* das Spätere, so hört die Möglichkeit auf, in der religiösen Dichtung eine noch nicht abgeworfene Bindung an die Tradition, eine noch unüberwundene Befangenheit in Orphiker- und Pythagoreer-Denkweise, ein Erbe aus der Zeit des Theron zu erkennen. Das aufgeklärte Lehrgedicht ergibt sich nicht als folgerichtiger Fortschritt gegenüber den *Katharmen.* Kein gläubiger Mystiker wird in Empedokles vom Philosophen überwunden, die Erscheinung wird verwickelter, bedenklicher.

Der Unterschied ist allerdings zugleich ein Unterschied der Themen: dort der Kosmos, hier die Seele. Und zum Teil dadurch bedingt ein Unterschied der Haltungen: die Welterklärung esoterisch, exoterisch die Verkündigung vom Heil. Aber Modernes darf uns nicht zu sehr verleiten. Das Pythagoreisch-Orphische bedeutet keine Tradition vergleichbar einer Kirche, ist nicht etwas, was man vordergründlich anerkennen könnte, auch tritt bei Empedokles der Heilsgedanke mit einer Wucht auf, daß nichts gegen ihn aufkommt. Mag die Heilsgeschichte in der Drastik ihrer Bilder zum Teil allegorisch zu verstehen sein, wäre ihr Hintersinn doch dann erst recht von der Naturphilosophie verschieden.

Kranz betrachtet die Entwicklung auf Grund seiner Hypothese als vereinfacht. Man könnte sie auch verwickelter finden. Empedokles charakterisiert den Sphairos durch eine Fülle Parmenideischer Prädikate: er ist ein ἕν im Gegensatz zum Vielen (Fr. 17), oder ein ἓν καὶ πᾶν (Fr. 26), nach eleatischer Formel, er genießt sein »Beharren«, er ist »überall gleich« (Fr. 28 und 29), und wenn nach Parmenides Fr. 8, 30 die gewaltige Ananke das kugelähnliche Seiende in den Fesseln der Grenze hält, die es umschließt, so liegt der kugelförmige Sphairos fest verwahrt im sicheren Verließ der »Harmonia«, nach Empedokles Fr. 27. Auch der Gedanke des Sphairos geht wie so vieles andere aus der Bewältigung Parmenideischer Aporien hervor, und Kranz ist der letzte, das zu bestreiten. Aber zugleich soll derselbe Gedanke nun eine ganz andere Abstammung erhalten, in ihm soll der Geistgott der *Katharmen* wieder auferstehen. Kranz (S. 48): »Gleich als wollte der Philosoph die Erweiterung seiner früheren Lehre besonders betonen, wendet er die Verse, welche da-

mals die Erscheinung des Sphairosgottes der menschlichen Gestalt entgegenstellten (in den *Katharmen*), jetzt noch einmal auf die Einheit des geistig-körperlichen Sphairosgottes an« (im Lehrgedicht). Aber wo stände, daß der Geistgott der *Katharmen* Sphairos wäre? Und was würde aus einer Kugel, die »mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchstürmte«? Gleichviel, der Sphairosgott des 177
Lehrgedichtes soll zugleich eleatischer, zugleich orphischer Zeugung sein. Unter den Geschöpfen des Geistes mögen mancherlei Kreuzungen möglich sein, aber erheblich würde die doppelte Abstammung doch nur, wenn sie im Sphairosgott sich auch verriete. Ist z. B. der Sphairosgott dem Empedokles heilig? Warum nicht? Eben weil er kein Geistgott ist. Geistgott, versteht sich, im prägnanten Sinn. Gleichwohl erscheint nach Kranz die Theologie der *Katharmen* im Lehrgedicht »erweitert«.

Ferner: Liebe und Haß regieren die Kreisläufe der Weltperioden wie den Kreislauf der »Dämonen« durch Verstoßung und Erlösung. Wieder betrachtet Kranz das letztere als die Vorform für das erstere. Aus den *Katharmen* entwickle sich das Lehrgedicht. Aber wieder haben Liebe und Haß im Kosmos zugleich eine kosmologische, Parmenideische Vorgeschichte. Parmenides ließ in der »Welt der Sterblichen« Makro- und Mikrokosmos aus der »Mischung« oder »Paarung« zweier Gegensätze, Licht und Nacht, hervorgehen, ebenso die Wahrnehmungen (Fr. 16); Empedokles lehrt die »Mischung« oder »Paarung« (Fr. 90) ausgedehnt auf die vier Elemente, ebenso das Entstehen der Wahrnehmungen (Fr. 105 und 106), mit Parmenideischen Reminiszenzen. Und wie bereits Parmenides zu seinen beiden Mischungselementen eine Anzahl kosmisch-geistiger Potenzen, Mächte des Entstehens und Vergehens hinzufügt, Eros unter anderem auf der einen Seite, *»bellum«* und *»discordia«*, aber auch Mächte der Auflösung, des Todes auf der anderen Seite (A 37), so läßt auch Empedokles seine konträren beiden Mächte über Mischungen und Sonderungen regieren. In der Theorie kennt er kein Sterben, praktisch kommt er nicht ganz um den Tod herum, die »Liebe« zeichnet für das Leben, »Neikos« für den Tod. Nach Kranz wären zwischen beide Lehrgedichte wieder die *Katharmen* in die Entwicklung einzuschalten. Nun werden auch »Liebe« und »Haß« doppelter Abstammung, zugleich Parmenideischen, zugleich orphischen Ursprungs (S. 49): »Es ist wie in den ›Katharmoi‹ die Entstehung und der Zustand unserer jetzigen Welt, die Empedokles schildert, die ›Welt des Hasses‹, wie Aristoteles (A 42) sie mit Recht nennt, nämlich im Vergleich mit der einstigen Welt der alleinigen Liebe.« Aber Aristoteles vergleicht doch nur die Zwischenzustände zwischen den Extremen und bemerkt das Gegenteil: die

Welt im jetzigen Zustande des Streites verhalte sich *gleich* wie im vorigen Zustande der Liebe. Es gibt zwei Arten von Dualismus: kosmogonischen Dualismus und Erlösungsdualismus. Letzterer beruht auf innerer Erfahrung und Selbstinterpretation der religiös ergriffenen Seele. Im Lehrgedicht gibt es keine Erlösung, auch nicht des Alls. Der Dualismus des Lehrgedichtes ist unpathetisch, nichts von religiöser Ergriffenheit . . . Sein Pathos gilt keinem mundanen Dualismus, sondern dem Geheimnis des in allen Dingen gleichen Allgeschehens und Allwerdens. Ist das Letztere aus dem Ersteren abzuleiten?

Aufs Ganze hin gesehen, hat Kranz bei seinem Versuche einer inneren Empedokles-Biographie einer Idee des Fortschritts stattgegeben. In der Tat, wir können bei Versuchen solcher Art uns des Gedankens eines Fortschritts kaum erwehren. Leben, das sich differenziert, erscheint uns als ein Fortschreiten. Kranz findet das Lehrgedicht entwickelter, will sagen: rational entwickelter als die *Katharmen*. Aber Fortschritt braucht nicht immer rational zu sein. Man kann auch die *Katharmen* als das Entwickeltere betrachten.
178 Wo und wie z. B. kündet das Ich sich an im Lehrgedicht, und was wird daraus in den *Katharmen*? Wenn wir denn schon von »Entwicklung« reden wollen. Im übrigen sei hierzu auf W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford 1947) S. 154, verwiesen.

Ausgezeichnet dünkt mich bei Kranz die Würdigung des Lehrgedichtes in der Herausarbeitung seiner rationalen und irrationalen, philosophisch analytischen und dichterisch emotionellen Elemente. Aber wieder stört mich im Gesamtbild ein Detail. Nach Kranz hätte Empedokles als erster eine Partikel-Theorie gelehrt (S. 45), er hätte die Elemente auf letzte kleine Einheiten zurückgeführt. In den wörtlichen Zitaten findet sich nichts dergleichen. Die »Teile« bedeuten Verhältnisse und Mischungsquanten. Auch z. B. die »Schnitzel« von den »Gliedern des Wildes«, an denen die Hunde die Spur aufnehmen. Auch zur Lehre von den »Poren« und »Abflüssen« bedarf es keiner Elementarpartikeln. Auch Fr. A 37 (Aristoteles *Metaph.* 985 a 21) sind die »Teilchen« (μόρια) keine Atome oder dergleichen, geschweige die »Samen« in Fr. 92. Nirgends wird auch nur ein Problem sichtbar, zu dessen Lösung es einer solchen Hypothese bedürfte. »Elemente vor den Elementen«, »πρῶτα« werden dem Empedokles erst zugeschrieben bei Galen und bei Aetius. Und da ist ihre Bedeutung klar: es gilt den Unterschied zwischen den vier Elementen im Empedokleischen und im stoischen Sinn. Die Frage ist stoischen Ursprungs. Die Empedokleischen Elemente sind unwandelbar, die stoischen in fortwährendem Übergang. So glei-

chen die stoischen Elemente in ihrer mikrokosmischen Vereinigung dem »Vierlingsmittel«, der Tetrapharmakos, der später bekannten Droge, darin die vier Ingredienzien, die sie ergeben, verwandelt sind und eine neue »Qualität« ergeben. Die Empedokleischen vier Elemente dagegen gleichen der Mischung eines »Pulvers«, dessen kleinste Teilchen nebeneinander liegen. D. h. es gibt bei ihnen keine »Verwandlung«, keine stoische ἀλλοίωσις. Kranz hält an seiner Auffassung fest, vgl. Hermes, 47, 1912, S. 24 ff. Meine Kritik daran in *Kosmos und Sympathie* (1926), S. 26 ff. hält er für irrig. Vgl. seine Anmerkung zu A 43 der *Vorsokratiker*. Die Gegengründe würde ich gern erfahren.

Bestimmend wurde hierbei, wie es scheint, für Kranz das Malergleichnis. Aber auch das Malergleichnis ist nicht eigentlich technischer Art. Nicht wie die Mischungsfarben aus den Grundfarben hervorgehen, ist die Frage, sondern wie die *Bilder* der Geschöpfe aus den gemischten Farben hervorgehen. Wie die Bilder unter den kunstvollen Händen der Maler aus den Farben hervorgehen, so gehen die Geschöpfe aus den Elementen hervor, das Kunstvolle aus dem scheinbar Un-Kunstvollen. Aber das ist eine ganz andere Art des Vergleichs als jene, die der wissenschaftlichen Veranschaulichung dient: gemischtes Pulver oder Tetrapharmakos. Das Malergleichnis gehört zur Vorstellung von Aphrodite als der Handwerkerin: Aphrodite (gleich Harmonia) »leimt« die Knochen (Fr. 96), »fügt die Augen zusammen« (Fr. 86), »zimmert sie mit Liebespflöcken« und fertigt »mit ihren Händen« die Geschöpfe (Fr. 75. 95).

Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Theorie der »πρῶτα« oder Partikeln mit der Empedokleischen Bildersprache schwer vereinbar ist. Wenn da z. B. das Süße das Süße »umarmt«, das Bittere das Bittere »bespringt«, das Saure auf Saures »steigt«, das Heiße auf Heißem »reitet« (Fr. 90), oder wenn die Elemente dem Erkennenden zu Diensten sind oder ihn verlassen, je nach dem Grade seiner Hingabe und Lauterkeit, so werden sie allerdings in ihrer höchst lebendigen Kraft, in ihrer naturisch strömenden alldurchdringenden Fülle geschaut, wie Kranz das selbst so schön be- 179
schrieben hat. Aber es würde mir schwer fallen, zu glauben – von der Kritik an der Überlieferung abgesehen –, daß für Empedokles, wenn er denn schon der Struktur der Elemente nachdachte, was ich bezweifle, ihre Struktur nach Analogie eines unverbundenen »Pulvers« vorzustellen wäre.

Etwas ganz anderes ist die Empedokleische Zurückführung z. B. der geistigen Charaktere auf die vier »Wurzeln«, anders ausgedrückt die Frage nach der Bildung und Struktur des *Organismus* hinsichtlich seiner Zusammensetzung *aus* den Elementen (Theophrast *De sensibus, Vorsokratiker* A 86. 10 ff.). Da sind allerdings die »Elemente« (Theophrastischer Terminus) je nach den verschiedenen Begabungen bald locker und dünn, bald dicht und klein zerstückt, im letzteren Fall z. B. ist der so organisierte Mensch rasch und unbeständig, das Blut stürmt schnell durch die Teile hindurch usw. Aber das hat mit Elementarpartikeln nichts zu tun. Die ausgeglichenen »Mischungen« in den verschiedenen »Gliedern«, sei es in der Zunge, sei es in der Hand, ergeben die Begabungen, z. B. die des Redners oder die des Kunsthandwerkers usw. Da sind es die Elemente selbst, die nicht nur bildlich, sondern leibhaftig die Hand, die Zunge führen, da stürzt das Blut – denn das Herzblut ist der »Gedanke« selbst – durch den Unbeständigen in Kaskaden, da finden wir den Empedokles wieder, den Kranz selbst uns in so ausgezeichneter Weise nahegebracht hat.

Freuen wir uns des Errungenen. Ich bin dem Verfasser für reiche Belehrung dankbar.

HEKATAIOS VON ABDERA UND DEMOKRIT

Hekataios von Abdera besuchte unter dem ersten Ptolemäer 492
Ägypten und schrieb darauf ein Buch über Weisheit, Sitten und Geschichte der alten Ägypter, worin er Erkundigungen und eigene Spekulationen, Historisches und Phantastisches seltsam miteinander vermischte[1]. Wie die Untersuchungen von E. Schwartz (Rh. Mus. 40, 1885, 223 und Artikel Diodor bei Pauly-Wissowa 5, 670 ff.) ergeben haben, hat Diodor das Werk ausgiebig benutzt und seine Darstellung Ägyptens im ersten Buch zum größten Teil aus ihm geschöpft. Hekataios muß mit mehreren Philosophenschulen in Verkehr gestanden haben; seine Mythendeutung erinnert an die Manier der Stoiker oder vielmehr deren Vorläufer, als Schüler des Pyrrhon und Mitschüler des Timon ist er bei Diogenes Laertius IX 69 erwähnt, und bei Clemens Strom. II 130 p. 184 St. begegnet sein Name in einer Liste von Demokriteern: ἀλλὰ καὶ οἱ Ἀβδηρῖται τέλος ὑπάρχειν διδάσκουσι, Δημόκριτος μὲν ἐν τῷ περὶ τέλους τὴν εὐθυμίαν, . . . , Ἑκαταῖος δὲ αὐτάρκειαν καὶ δὴ Ἀπολλόδοτος ὁ Κυζικηνὸς τὴν ψυχαγωγίαν καθάπερ Ναυσιφάνης τὴν ἀκαταπληξίαν· ταύτην γὰρ ἔφη ὑπὸ Δημοκρίτου ἀθαμβίην λέγεσθαι. Auf Grund dieser Nachricht suchte Schwartz nach Spuren demokriteischer Philosophie bei Diodor und fand das τέλος des Hekataios, die αὐτάρκεια, bestätigt in der Schilderung, die er vom Leben der alten Pharaonen entwerfe (hauptsächlich Diod. I 70, 12 καθόλου δὲ τὰ περὶ τὴν δίαιταν οὕτως ὑπῆρχε συμμέτρως διατεταγμένα ὥστε δοκεῖν μὴ νομοθέτην ἀλλὰ τὸν ἄριστον τῶν ἰατρῶν συντεταχέναι τῆς ὑγιείας στοχαζόμενον); gerade die Grundanschauung von dem engen Zusammenhang des Physischen und Moralischen sei echt demokriteisch. Es muß wohl an der gemeinsamen Richtung aller Ethik dieser Zeit liegen, wenn der Vergleich zu keinem schärferen Ergebnis geführt hat. Um so bedeuten- 493
der ist eine Übereinstimmung der beiden Abderiten, die sich auf anderem Gebiet nachweisen läßt.

Am Ende seiner allgemeinen Einleitung behandelt Diodor (I 7. 8), vorwiegend epikureischer Lehre, wie man annimmt[2], folgend, die

[1] Die Zeugnisse bei Diels, Vorsokratiker 73 [60]. Im übrigen vgl. Jacobys Artikel bei Pauly-Wissowa.

[2] Woltjer, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Groningen 1877 p. 138 ff. Usener, *Epicurea* 380. Norden, Jahrb. f. Philol. Suppl. 19 (1893) p. 413. Zeller, Philos. d. Griech. III, 1[4] p. 430. Anders Schwartz:

Entstehung der Welt und Ursprung und Leben der ersten Menschen. Man hat darin nichts Auffallendes für einen Historiker gefunden, und Schwartz betrachtet die Partie als ein Produkt der allgemeinen Bildung augusteischer Zeit. Ich muß die ganze Stelle im Wortlaut hersetzen:

(7) Κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων, τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς, καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα· ἀφ' ἧς αἰτίας τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν ἄστρων ἐναποληφθῆναι τῇ πάσῃ δίνῃ· τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταὐτὸ καταστῆναι διὰ τὸ βάρος. (2) εἰλούμενον δ' ἐν ἑαυτῷ συνεχῶς καὶ συστρεφόμενον ἐκ μὲν τῶν ὑγρῶν τὴν θάλατταν, ἐκ δὲ τῶν στερεμνιωτέρων ποιῆσαι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν. (3) ταύτην δὲ τὸ μὲν πρῶτον τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καταλάμψαντος πῆξιν λαβεῖν, ἔπειτα διὰ τὴν θερμασίαν ἀναζυμουμένης τῆς ἐπιφανείας συνοιδῆσαί τινα τῶν ὑγρῶν κατὰ πολλοὺς τόπους, καὶ γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ὑμέσι λεπτοῖς περιεχομένας· ὅπερ ἐν τοῖς ἕλεσι καὶ τοῖς λιμνάζουσι τῶν τόπων ἔτι καὶ νῦν ὁρᾶσθαι γινόμενον, ἐπειδὰν τῆς χώρας κατεψυγμένης ἄφνω διάπυρος ὁ ἀὴρ γένηται, μὴ λαβὼν τὴν μεταβολὴν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον. (4) ζῳογονουμένων δὲ τῶν ὑγρῶν διὰ τῆς θερμασίας τὸν εἰρημένον τρόπον τὰς μὲν νύκτας
494 λαμβάνειν αὐτίκα τὴν τροφὴν ἐκ τῆς πιπτούσης ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ὁμίχλης, τὰς δ' ἡμέρας ὑπὸ τοῦ καύματος στερεοῦσθαι· τὸ δ' ἔσχατον τῶν κυοφορουμένων τὴν τελείαν αὔξησιν λαβόντων, καὶ τῶν ὑμένων διακαυθέντων τε καὶ περιρραγέντων, ἀναφυῆναι παντοδαποὺς τύπους ζῴων. (5) τούτων δὲ τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά, τὰ δὲ γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἑρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι, τὰ δὲ φύσεως ὑγρᾶς μάλιστα μετειληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν, ὀνομασθέντα πλωτά. (6) τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μᾶλλον στερεουμένην ὑπό τε τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καὶ τῶν πνευμάτων τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζῳογονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων. (7) ἔοικε δὲ περὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως οὐδ' Εὐριπίδης διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητὴς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ· ἐν γὰρ τῇ Μελανίππῃ τίθησιν οὕτως· . . . (Fr. 484).

(8) Καὶ περὶ μὲν τῆς πρώτης τῶν ὅλων γενέσεως τοιαῦτα παρειλήφαμεν, τοὺς δὲ ἐξ ἀρχῆς γεννηθέντας τῶν ἀνθρώπων φασὶν ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει

»Philosophische Theorien, meistens den jüngeren Vorsokratikern angehörig, liegen zugrunde, doch ist alles speziell Spekulative, eine bestimmte, zusammenhängende Anschauung vom Kosmos Verratende konsequent eliminiert.«

βίῳ καθεστῶτας σποράδην ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξιέναι, καὶ προσφέρεσθαι τῆς τε βοτάνης τὴν προσηνεστάτην καὶ τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν δένδρων καρπούς. (2) καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροιζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον ἐπιγινώσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν τοὺς ἀλλήλων τύπους. (3) τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης οὔσης ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις, καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἑκάστου τῶν ὑποκειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἁπάντων ἑρμηνείαν. (4) τοιούτων δὲ συστημάτων γινομένων καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχειν τὴν διάλεκτον, ἑκάστων ὡς ἔτυχε συνταξάντων τὰς λέξεις· διὸ καὶ παντοίους τε ὑπάρξαι χαρακτῆρας διαλέκτων καὶ τὰ πρῶτα γενόμενα συστήματα τῶν ἁπάντων ἐθνῶν ἀρχέγονα γενέσθαι. (5) τοὺς οὖν πρώτους τῶν ἀνθρώπων μηδενὸς τῶν πρὸς βίον χρησίμων εὑρημένου ἐπιπόνως διάγειν, γυμνοὺς μὲν ἐσθῆτος ὄντας, οἰκήσεως δὲ καὶ πυρὸς ἀήθεις, τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνεννοήτους. (6) καὶ γὰρ τὴν συγκομιδὴν τῆς ἀγρίας τροφῆς ἀγνοοῦντας μηδεμίαν τῶν καρπῶν εἰς τὰς ἐνδείας ποιεῖσθαι παράθεσιν· διὸ καὶ πολλοὺς αὐτῶν ἀπόλλυσθαι κατὰ τοὺς χειμῶνας διά τε τὸ ψῦχος καὶ τὴν σπάνιν τῆς τροφῆς. (7) ἐκ δὲ τοῦ κατ' ὀλίγον ὑπὸ 495
τῆς πείρας διδασκομένους εἴς τε τὰ σπήλαια καταφεύγειν ἐν τῷ χειμῶνι καὶ τῶν καρπῶν τοὺς φυλάττεσθαι δυναμένους ἀποτίθεσθαι. (8) γνωσθέντος δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν χρησίμων κατὰ μικρὸν καὶ τὰς τέχνας εὑρεθῆναι καὶ τἆλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆσαι. (9) καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῴῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν.

Um nicht gegen die συμμετρία zu verstoßen, will es Diodor hiermit genug sein lassen und wendet sich seinem Thema zu. Er bedauert die Unsicherheit der alten Überlieferungen, die die Frage nach dem Alter der Nationen nicht entscheiden lasse, und entschließt sich, seine Darstellung bei den Ägyptern zu beginnen, nicht weil sie älter seien als die Griechen, sondern weil es seine Disposition nun einmal so verlange. Das Excerpt aus Hekataios setzt darauf mit folgenden Worten ein (I 10, 1): φασὶ τοίνυν Αἰγύπτιοι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων γένεσιν πρώτους ἀνθρώπους γένεσθαι κατὰ τὴν Αἴγυπτον διά τε τὴν εὐκρασίαν τῆς χώρας καὶ διὰ τὴν φύσιν τοῦ Νείλου. Der Glaube, daß die ersten Menschen aus der Erde hervorgewachsen seien, ist allgemein; daß aber dieses Wachstum mit dem Urzustand der (noch nicht erhärteten) Erde zusammenhänge, ist bestimmte griechische Spekulation. Setzten etwa diese Ägypter die epikureische Lehre von der Erdbildung voraus?

Wir lesen weiter, daß das thebaische Erdreich auch in der Gegenwart noch erstaunlich große Mäuse hervorbringe (I 10, 3): ἐκ τούτου

δ' εἶναι φανερὸν ὅτι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς τοῦ κόσμου σύστασιν τῆς γῆς εὐκράτου καθεστώσης μάλιστ' ἂν ἔσχε τὴν γένεσιν τῶν ἀνθρώπων ἡ κατ' Αἴγυπτον χώρα. – Nun muß wohl schon die Einleitung in Rücksicht auf dergleichen Naturwunder geschrieben sein, da dort berichtet wird, die Erde habe sich allmählich immer mehr verhärtet und zuletzt die Fähigkeit verloren, *größere* Lebewesen hervorzubringen (7,6); was doch wohl besagt, daß ihre Zeugungskraft für kleinere Organismen auch heute noch nicht erloschen sei. Ein ähnliches Paradoxon ist nach Hekataios nicht allein auf die Umgegend von Theben beschränkt, sondern überall, so erzählt er (Diod. I 10, 6), wo der Nil vom Lande zurücktritt und die Sonne den frischen Schlamm durch-
496 wärmt, entständen noch heute kleine Organismen, teils vollständig, teils zur Hälfte gebildet und noch mit der Erde verwachsen, ein neuer Beweis dafür, daß das ägyptische Klima für die Urzeugung des Menschen besonders günstig gewesen sei. Hier erstreckt sich die Übereinstimmung der beiden Teile bis in eine Einzelheit der Theorie, denn auch in der Einleitung gilt der von der Sonne durchwärmte Schlamm als Urstoff des organischen Lebens.

Ähnliche Fäden ziehen sich von Hekataios' Darstellung zum Abschnitt über das Leben der ersten Menschen hinüber. Was Hekataios (Diod. I 43) von der Lebensweise der ältesten Ägypter erzählt, daß sie sich von Gras und den weichen Stengeln der Sumpfpflanzen nährten und erst allmählich lernten Haustiere zu zähmen, sich in Tierfelle zu kleiden und Rohrhütten zu bauen, zeigt dieselbe Gesamtauffassung ältester Kultur wie Diodor I 8. In I 24 erheben nach Hekataios die Ägypter Anspruch auf Herakles als Urägypter und suchen die griechische Überlieferung zu widerlegen: hat Herakles zusammen mit den Göttern (die in Wahrheit Menschen waren) gegen die erdgeborenen Giganten gekämpft, so kann das nur geschehen sein zur Zeit der ersten, erdgeborenen Menschen und in Ägypten (κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τῶν ἀνθρώπων); und wenn er die Erde von wilden Tieren befreit hat, so paßt auch das nur in die Urzeit, wo die Menschheit ihre Existenz noch von der Menge der Tiere bedroht sah (κατισχυομένων ἔτι τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν θηρίων). Wir erinnern uns der Stelle des Proömiums, wo erzählt wird, der Kampf gegen die Tiere habe die Menschen zuerst zusammengeführt und einander helfen gelehrt; der Nutzen, τὸ συμφέρον, sei ihr Lehrmeister zu aller Kultur gewesen. Der Nutzen ist auch bei Hekataios Antrieb zur Gesittung: um seinetwillen nehmen die Menschen das Geschenk des Feldbaus aus der Hand der Isis und des Osiris (I 14, 1: διὰ τὸ φαίνεσθαι συμφέρον ὑπάρχειν ἀπέχεσθαι τῆς κατ' ἀλλήλων ὠμότητος). Auch über die Entstehung der Sprache finden sich in beiden Teilen dieselben Gedanken. Die Laute der Menschen waren

nach dem Bericht der Einleitung anfänglich unartikuliert (ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις), verschwommen und ἄσημα, d. h. sie hatten noch keine Bedeutung, und erst allmählich haben sie sich zu einer Sprache entwickelt. Denselben Prozeß setzt offenbar Hekataios voraus, I 12, 1: τούτων δ' ἕκαστον θεὸν νομίσαι καὶ προσηγορίαν ἰδίαν ἑκάστῳ θεῖναι κατὰ τὸ οἰκεῖον τοὺς πρώτους διαλέκτῳ χρησαμένους διηρθρωμένῃ τῶν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπων. Hermes ist ihm der 497
Mensch, der die Sprache der Ägypter zuerst geregelt und ausgeglichen hat (I 16, 1). Und wenn Diodor in der Einleitung den Anfang aller Kunst auf die Entdeckung des Feuers zurückführt, so erscheint bei Hekataios (Diod. I 13, 3) als ägyptischer Feuerfinder der Mensch Hephaistos, der im Gebirge sich zuerst am blitzgetroffenen, brennenden Stamme gewärmt hat und auf diese Weise den Nutzen des Feuers hat einsehen lernen.

Es müßte ein sonderbarer Zufall sein, der Diodor aus seinem Vorrat allgemeiner Bildung gerade die Theorien hätte auswählen lassen, die mit Hekataios' Darstellung so auffallend übereinstimmen. Der Schluß ist klar: auch die Kapitel der Einleitung stammen aus Hekataios. Wie aber ist die ursprüngliche Anordnung der Teile zu denken? Hat Hekataios seiner ägyptischen Geschichte eine griechische Theorie vorausgeschickt, um nachträglich auf die Übereinstimmung der alten Tradition mit der neuen wissenschaftlichen Erkenntnis hinzuweisen? Man braucht diesen Gedanken nicht lange zu erwägen, um zu finden, daß er mit dem romanhaften Charakter des Ganzen unvereinbar ist. Die Ägypter des Hekataios lieben es zwar, auf überraschende Entlehnungen der Griechen von den Barbaren hinzuweisen, aber er selbst als Autor hütet sich in solche Fragen sich einzumischen, und gar umständlich derlei erst beweisen und bestätigen wollen hieße gänzlich aus der Rolle fallen. So bleibt nur eine Möglichkeit: was Diodor nach Physiologen und Historiographen zu berichten vorgibt, hatte Hekataios den ägyptischen Weisen selbst in den Mund gelegt. Streichen wir Diodors Übergang (I 9) fort, verbinden c. 7 und c. 8 mit c. 10 und denken uns vor das Ganze ein »Αἰγύπτιοί φασι« gesetzt, so läuft die Darstellung glatt und ohne Stockung, und die späteren Erwähnungen der Weltentstehung finden ihre einfachste Erklärung.

Dieser Schluß, der sich aus Diodor notwendig ergibt, erhält von anderer Seite eine überraschende Bestätigung. Bekanntlich ist derselbe Hekataios bei Diogenes Laertius I 10 benutzt. Da stehen die Worte: τὴν δὲ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίαν εἶναι τοιαύτην περί τε θεῶν καὶ ὑπὲρ δικαιοσύνης. φάσκειν τε ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζῷα παντοῖα ἀποτελεσθῆναι. θεοὺς δ' εἶναι ἥλιον καὶ σελήνην, τὸν μὲν Ὄσιριν, τὴν δ' Ἶσιν καλουμένην. Wie

man längst gesehen hat, deckt sich das über Isis und Osiris Be-
498 merkte mit Diod. I 11, 1: τοὺς δ' οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους τὸ παλαιὸν γενομένους, ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν τῶν ὅλων φύσιν καταπλαγέντας τε καὶ θαυμάσαντας, ὑπολαβεῖν εἶναι δύο θεοὺς ἀιδίους τε καὶ πρώτους, τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ὧν τὸν μὲν Ὄσιριν τὴν δὲ Ἶσιν ὀνομάσαι. Nicht anders steht es mit den kosmogonischen Lehren der Ägypter: Materie, Scheidung der Elemente, Ursprung des Organischen, alles drei behandelt Diodor ausführlich in den Kapiteln 7 und 8, nur, wie gesagt, daß seine Schilderung sich nicht als ägyptische, sondern als allgemeine Weisheit gibt. An der Autorschaft des Hekataios für diese Kapitel wird demnach kein Zweifel mehr erlaubt sein, und wir könnten die Sache auf sich beruhen lassen, wenn nicht ein Kuriosum noch mit in diesen Zusammenhang hineingehörte. Diodor hat wegen der Überfülle des Stoffes sein erstes Buch auf zwei Rollen verteilt. Am Anfang der zweiten rekapituliert er den Inhalt der ersten (I 42, 1): τῆς πρώτης τῶν Διοδώρου βίβλων διὰ τὸ μέγεθος εἰς δύο βίβλους διῃρημένης ἡ πρώτη μὲν περιέχει προοίμιον περὶ ὅλης τῆς πραγματείας καὶ τὰ λεγόμενα παρ' Αἰγυπτίοις περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ τῆς τῶν ὅλων ἐξ ἀρχῆς συστάσεως, πρὸς δὲ τούτοις περὶ τῶν θεῶν, ὅσοι πόλεις ἔκτισαν κατ' Αἴγυπτον ἐπωνύμους ἑαυτῶν ποιήσαντες, περί τε τῶν πρώτων γενομένων ἀνθρώπων καὶ τοῦ παλαιοτάτου βίου . . . Danach müßte eine ägyptische Kosmogonie der Einleitung unmittelbar folgen, während sie tatsächlich nirgends überhaupt zu finden ist. Es muß also das erste Buch ursprünglich anders angefangen und in der Anordnung sich enger an Hekataios angeschlossen haben. Nach Beendigung des ganzen Werkes legte Diodor von neuem Hand an das Proömium, wie er selbst I 4, 6 uns mitteilt: ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὑπόθεσις ἔχει τέλος, αἱ βίβλοι δὲ μέχρι τοῦ νῦν ἀνέκδοτοι τυγχάνουσιν οὖσαι, βούλομαι βραχέα προδιορίσαι περὶ ὅλης τῆς πραγματείας. Damals mag er den Ägyptern ihre Kosmogonie genommen und als Allgemeingut der »Physiologen und Historiker« mit in die Einleitung hineingezogen haben, aus der schriftstellerischen Erwägung, daß das Besondere in die besonderen Teile, das Allgemeine in die Einleitung gehöre (I 6, 1). So ergibt sich, daß es nur ein nachträglicher und also recht zufälliger Einfall Diodors gewesen ist, der den wahren Zusammenhang bisher verdunkelt hat.

Damit, daß sich die beiden Kapitel der Einleitung als Eigentum des Hekataios erwiesen haben, ist ihre Beurteilung auf andere
499 Grundlage gestellt. Hatten einst Woltjer, Usener und Norden diese Kapitel für epikureisch erklärt, so bedarf jetzt das Verhältnis Epikurs zu Hekataios einer neuen Untersuchung. Daß Hekataios eine Schrift Epikurs benutzt hätte, ist von vornherein undenkbar. Wollte man selbst sich über die Chronologie hinwegsetzen und seinem Stil-

gefühl Gewalt antun, so bliebe doch immer noch ein Hindernis: eine solche Benutzung, in dieser Frühzeit, müßte bedeuten, daß Hekataios überzeugter Epikureer gewesen wäre, während in Wahrheit die letzten Demokriteer, zu denen er gehörte, mit dem abtrünnigen Schulgründer in erbittertem Streite lagen. So weisen die Übereinstimmungen zwischen Diodor und Epikur auf Demokrit. Ich brauche die ähnlichen Stellen aus Lucrez (V 783 ff.) und Diogenes von Oinoanda (Fragm. 10 William; 24 Usener Rh. Mus. 47, 1892 S. 440) nicht erst anzuführen, um zu zeigen, wie unversehrt in Anordnung und Inhalt das demokriteische Gut bei Diodor erhalten ist. Zwar fehlt die Atomtheorie, sie scheint absichtlich ausgelassen, und das hat die Züge des übrigens unverkennbaren Abbildes etwas verwischt. Was aber weiter folgt, ist ebenso treu wie gedankenlos aus Demokrit übernommen. Die Kälte, unter der die ersten Menschen leiden, paßt sowenig nach Ägypten wie das prächtige Bild, das später bei Hekataios begegnet (Diod. I 13, 3), das Bild des ersten Menschen, der im Gebirge einen vom Blitz in Brand gesteckten Baum antrifft und in seiner unbändigen Freude über solche noch nie verspürte Wärme zum erstenmal selbsttätig anfängt, Holz herbeizuschleppen und das verglimmende Feuer zu unterhalten. Man möchte am liebsten glauben, die Szene sei angesichts der thrakischen Berge erdacht worden und sei einmal ein Stück der jetzigen Einleitung gewesen. Echt demokriteisch ist aber hier vor allem das Naturgesetz: τὰ ὁμογενῆ πρὸς τὰ ὁμογενῆ, wonach die neuerzeugten Lebewesen sofort ihren verwandten Elementen zustreben. Noch handgreiflicher läßt sich die ursprüngliche Form an einer anderen Stelle fassen; wenn Diodor I 8, 9 von den Helfern der διδάσκαλος χρεία spricht, Hand, Rede und Scharfsinn, so heben sich seine Worte seltsam von seiner gewohnten Schreibart ab: sie richten sich gegen einen Satz des Anaxagoras (Arist. de part. animal. Δ 10. 687. Diels Vors. 59 [46] A 102): Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον. Vermutlich hatte schon Anaxagoras diesen Gedanken in einem ähnlichen Zusammenhange geäußert, wie er in Diodors Proömium vorliegt; von seinem Schüler Archelaos auf ihn selbst zu schließen, muß schon er bereits die An- 500
fänge menschlicher Kultur behandelt haben; der magere Auszug bei Diogenes Laertius II 9 bezeugt das eine wenigstens, daß er wie Archelaos und Demokrit die Lebewesen aus dem Urschlamm hatte entstehen lassen.

Vergleicht man die Darstellung des Hekataios mit Diogenes von Oinoanda und Lucrez, so gewinnt man den Eindruck, als habe Epikur im wesentlichen nur das Überkommene verbreitert und das Archaisch-Strenge und Geschlossene in seine eigene aufgelöste

Schreibart übertragen. Nur an einer Stelle hat er wirklich selbst etwas hinzuerfunden. Wenn Censorinus de die nat. 4, 9 (Usener *Epicurea* 333) schreibt: *Democrito Abderitae ex aqua limoque primum visum esse homines procreatos. nec longe secus Epicurus: is enim credidit limo calfacto uteros nescio quos radicibus terrae cohaerentes primum increvisse et infantibus ex se editis ingenitum lactis umorem natura ministrante praebuisse, quos ita educatos et adultos genus humanum propagasse:* so muß doch sein Gewährsmann einen Unterschied zwischen beiden Lehren gefunden haben. Und in der Tat, die Gebärmutter, die Säuglinge, die milchspendenden Erdbrüste fehlen bei Diodor; kein Zweifel, diese bedenkliche Vergröberung ist eine Schöpfung Epikurs[3]. Nun hat Norden (Jahrb. f. Philol. Suppl. 19 S. 423 ff.) aus Schneiders Theophrastausgabe I S. XXIV ff. einen Anonymus herangezogen[4], der in Übereinstimmung mit Diodor allein von ὑμένες zu berichten weiß, ohne die *uteri* Epikurs zu kennen. Da Norden den Auszug Diodors für epikureisch hielt, mußte er einen unbekannten Epikureer annehmen, der zu unbekannter Zeit aus unbekannten Gründen in der Physik des Meisters eine Änderung vorzunehmen wagte, eine einfachere und ursprünglichere Theorie bevorzugte und so sehr Epoche machte, daß seine Lehre bis zu den entferntesten Autoren drang. War diese Annahme an sich schon wenig wahrscheinlich, so wird sie durch die Analyse Diodors unmöglich, und auch der Anonymus hat unter die Demokritfragmente zu wandern. Das Einfache und Natürliche erweist sich als das Richtige, und das bestätigt wiederum unser Ergebnis: Diodors Einleitung ist unabhängig von Epikur und eine wichtige Quelle für die Erkenntnis Demokrits.

501 Die Quelle, die sich uns erschlossen hat, ist mit der bisherigen Betrachtung keineswegs erschöpft; das eigentliche und umfassende Problem beginnt vielmehr erst bei der Frage: ist dieser Fall, der zu einer Verwechslung Demokrits und Epikurs hat führen können, als Ausnahmefall zu betrachten oder hat er vielleicht gar typische Bedeutung? Anders ausgedrückt: in welchem Umfang und in welchem Grade darf man Epikur zu einer Rekonstruktion Demokritischer Philosophie verwerten?

Es empfiehlt sich, die Auseinandersetzung mit diesem Problem bei einer epikureischen Theorie zu beginnen, deren Ursprung sich leicht kontrollieren läßt, der Theorie der Sprachbildung. Die

[3] Vgl. auch Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit (1897) S. 140. Angeregt haben mochte ihn ein Vergleich des Archelaos Diog. II 17.

[4] Mit diesem Anonymus stimmt wiederum Tzetzes zu Hesiod S. 58 Gaisf. überein; vgl. Norden S. 412.

Hauptstelle Epikurs über das Problem steht bei Diogenes Laertius X 75–76 (im Briefe an Herodot S. 27 Usener): ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι· τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν, ἐν μὲν τισὶ θᾶττον, ἐν δὲ τισὶ βραδύτερον καὶ ἐν μὲν τισὶ περιόδοις καὶ χρόνοις * * , ἐν δὲ τισὶ καὶ ἐλάττους. ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων κατ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, στελλόμενον ὑφ' ἑκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἄν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ ᾖ· (76) ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς συνειδότας παρεγγυῆσαί τινας φθόγγους ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἑλομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἑρμηνεῦσαι. Die Ähnlichkeit mit Diod. I 8, 3–4 wird noch erheblicher, sobald man Diod. I 16, 1 hinzunimmt: ὑπὸ γὰρ τούτου (τοῦ Ἑρμοῦ) πρῶτον μὲν τήν τε κοινὴν διάλεκτον διαρθρωθῆναι καὶ πολλὰ τῶν ἀνωνύμων τυχεῖν προσηγορίας. Faßt man beide Stellen zusammen, so werden auch bei Diodor zwei Phasen der Sprachbildung unterschieden. Die erste Entwicklung vollzieht sich in größter Zersplitterung und führt zu den mannigfaltigsten artikulierten Lauten und Erkennungszeichen für die umgebenden Objekte, dann bilden sich innerhalb der einzelnen Landschaften συστήματα, κοιναὶ διάλεκτοι, die Anfänge der einzelnen Sprachen, welche naturgemäß aus der ursprünglichen, fast unbegrenzten Mannigfaltigkeit verschieden sich entwickeln müssen. Gleichzeitig erhalten viele, offen- 502
bar bis dahin unbekannte Dinge ihre Namen, es sind die οὐ συνορώμενα, die Abstracta Epikurs. An der Regelung der Dialekte und der Prägung neuer Worte sind hervorragende Individuen in besonderem Maße beteiligt. Die Ähnlichkeit der Stellen geht so weit, daß man die epikureische Theorie, die beste und durchdachteste des ganzen Altertums, fortan in der Hauptsache für demokriteisch wird halten müssen. Allerdings scheint die spätere Überlieferung von einem Unterschiede demokriteischer und epikureischer Lehre zu wissen; nach Proklos in Crat. 16 p. 7 Pasquali (Diels Vors. 68 [55] B 26) hätte Demokrit gelehrt, die Sprache sei θέσει, τύχῃ καὶ οὐ φύσει entstanden, während bekanntlich Epikur sich mit besonderem Nachdruck für die φύσις erklärt hat. Steinthal hat in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft I² S. 76 und 176 ausführlich dargelegt, daß dieser Unterschied nur zum Scheine vorhanden ist; der Streit über φύσις und νόμος hat sich im vierten Jahrhundert verschoben und ist zum Streit über φύσις und θέσις geworden; die

Schlagworte an sich sind also ohne Bedeutung. Aber ein leiser Unterschied ist dennoch wohl vorhanden. Beachtet man, wie geflissentlich Epikur das Intellektuelle ausschließt und das Unwillkürliche hervorhebt, welche Macht er dem Naturzwang einräumt, der wie den Tieren so den Menschen die Laute »entpreßt« habe[5], so wird man schließen müssen, daß er in diesem Punkte allerdings über Demokrit hinausging. Was für ihn der Grund war, wieviel er sich dabei gedacht hat, ist schwer zu entscheiden; doch verdient es auf alle Fälle bemerkt zu werden, daß er an einer anderen Stelle die demokriteische πεῖρα durch dieselbe ἀνάγκη ersetzt hat, und daß er in diesem Falle sich sicherlich nichts gedacht, sondern einzig und allein sein Schlagwort hat anbringen wollen[6].

503 Nachdem sich die demokriteische Lehre von der Sprachbildung hat wiedergewinnen lassen, ist der Versuch nicht mehr als aussichtslos zu betrachten, auch die Staats- und Gesellschaftslehre Demokrits auf ähnlichem Wege zu entdecken. Es darf als sicher gelten, daß diese beiden geistigen Schöpfungen, die ja verwandter Natur sind, in demselben Zusammenhang behandelt waren, auch Lucrez betrachtet Staat und Sprache in *einer* Gedankenfolge, und die Übereinstimmung zwischen ihm und Diodor, das heißt zwischen Epikur und Hekataios, reicht weit genug, um zu beweisen, wie fest überliefert die Verbindung ist, die das Lucrezische fünfte Buch in seinem zweiten Teil zusammenhält. Jedoch die Schwierigkeit fängt an, sobald wir nach dem *Inhalt* der demokriteischen Staatslehre fragen. Die beiden Zeugen, denen wir bisher gefolgt sind, Hekataios und Epikur, versagen vor dieser Frage beide. Hekataios bricht gerade da schroff ab, wo man ein Eingehen auf den Staat erwarten sollte, und weiß von nun an von nichts anderem als seinen ägyptischen Göt-

[5] Procl. in Plat. Crat. 17 p. 8 (Usener Fr. 335): ὁ γὰρ Ἐπίκουρος ἔλεγεν, ὅτι οὐχὶ ἐπιστημόνως οὗτοι (οἱ πρῶτοι θέμενοι) ἔθεντο τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι, ὡς οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ ὑλακτοῦντες καὶ στενάζοντες. Lucr. V 1028: *sonitus natura subegit mittere et utilitas expressit nomina rerum.*

[6] Ich kann mich Nordens eigener Worte (S. 414²) bedienen: »Doch findet sich manchmal nähere Übereinstimmung des Lucretius mit Tzetzes in Sachen, die bei Diodor fehlen oder anders lauten. Diodor sagt § 7, die Menschen hätten sich durch den *Versuch* belehrt, in *Höhlen* geflüchtet, Lucretius (V 955 ff.): sie hätten *gezwungen*, die Unbilden der Witterung zu meiden, sich in Hainen, *hohlen Bergen, Wäldern* und *Büschen (frutices)* aufgehalten: das stimmt mit dem, was wir bei Tzetzes lesen: von der *Notwendigkeit* (ebenso Epikur selbst *epist. ad Herod.* § 75 p. 26, 8 Us.) belehrt, verbargen sie sich in *hohlen Bäumen*, im *Dickicht* und in *Felsspalten.*«

tern und Königen zu reden; ebenso klafft bei Lucrez an der entsprechenden Stelle (V 1108) eine Lücke, die Anfänge des Staates sind übergangen, und es ist sofort von Königen und Städtebau die Rede, sodann vom Sturz der Königsherrschaft, folgender Anarchie, Beamtenwahlen und Festsetzung des öffentlichen Rechtes, lauter Vorgängen, die schon den Staat voraussetzen, und überdies: wer bürgt dafür, daß diese Darstellung auch demokriteisch ist? Aber wir kennen das Prinzip, woraus nach Demokrit sich aller menschliche Aufschwung herleitet: καθόλου γὰρ τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις; dieselbe χρεία ruft bei Epikur die Künste hervor (Diogenes von Oinoanda Fr. 10): πάσας γὰρ (τὰς τέχνας) ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου. Und verlassen wir nun die Physik und begeben uns auf das Gebiet der Ethik, so treffen wir dort die χρεία in ihrem alten, vollen Recht an (Plutarch de occulte vivendo 4; Fr. 524 Usener): ἐὰν δέ τις ἐν μὲν φυσικοῖς θεὸν ὑμνῇ καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν, ἐν δὲ ἠθικοῖς νόμον καὶ κοινωνίαν καὶ πολιτείαν, ἐν
δὲ πολιτείᾳ τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὴν χρείαν (vgl. Fr. 527). Ein Prinzip, wie 504
wir es in Händen halten, ist ein guter Schlüssel, es gilt nur damit vor die rechte Tür zu kommen. Überlegt man, wo die χρεία sonst wohl als Prinzip, in ähnlicher Bedeutung, auftritt, so lenkt sich die Aufmerksamkeit auf die platonische *Republik*. Sollte am Ende der Zugang zu der gesuchten Lehre hier gefunden sein? Wir scheinen in der Tat auf diesem freilich nicht gewohnten Wege dem schwer zugänglichen Gedanken endlich beizukommen, der wie ein Überrest aus einem fremden Bau in das Gefüge des platonischen Staates hineinreicht – dem Gedanken, daß der Staat sich infolge der Bedürftigkeit der einzelnen allmählich und natürlich entwickelt habe, groß geworden sei aus den geringsten Anfängen und Ansätzen, Gruppen von nicht mehr als vier oder fünf Menschen, wie sie die χρεία aufs Geratewohl zusammenführte. Sollte diese Lehre nicht verwandt und gleichen Ursprungs sein mit jener Sprachtheorie, die sich als demokriteisch erwiesen hat? Beherrscht nicht beide die *Atomistik?* Und ist vor allem nicht die χρεία ein Kennzeichen Demokrits? Zu diesem Verdacht gesellt sich als sicheres Zeugnis eine Stelle Philodems de musica 36,29 (Vors. 68 [55] B 144): Δημόκριτος μὲν τοίνυν, ἀνὴρ οὐ φυσιολογώτατος μόνον τῶν ἀρχαίων ἀλλὰ καὶ τῶν ἱστορουμένων οὐδενὸς ἧττον πολυπράγμων, μουσικήν φησι νεωτέραν εἶναι καὶ τὴν αἰτίαν ἀποδίδωσι λέγων μὴ ἀποκρῖναι τἀναγκαῖον, ἀλλὰ ἐκ τοῦ περιεῦντος ἤδη γενέσθαι. Unschätzbar ist dies Fragment darum, weil es ein Bindeglied ist zwischen den Schilderungen zweier Kulturstufen. Dieselben Stufen unterscheidet Platon, mit der leisen Ironie, mit der er fremde Gedanken sich fast zu eigen macht, und das Unterscheidende ist für ihn dasselbe wie für Demokrit (Staat 373 ab):

καὶ δὴ καὶ ἃ τὸ πρῶτον ἐλέγομεν οὐκέτι τἀναγκαῖα θετέον, οἰκίας τε καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα, ἀλλὰ τήν τε ζωγραφίαν κινητέον καὶ τὴν ποικιλίαν, καὶ χρυσὸν καὶ ἐλέφαντα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα κινητέον. ἦ γάρ; Ναί, ἔφη. Οὐκοῦν μείζονά τε αὖ τὴν πόλιν δεῖ ποιεῖν· ἐκείνη γὰρ ἡ ὑγιεινὴ οὐκέτι ἱκανή, ἀλλ' ἤδη ὄγκου ἐμπλησταίνα καὶ πλήθους, ἃ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκά ἐστιν ἐν ταῖς πόλεσιν, οἷον οἵ τε θηρευταὶ πάντες οἵ τε μιμηταί, πολλοὶ μὲν οἱ περὶ τὰ σχήματά τε καὶ χρώματα, πολλοὶ δὲ οἱ περὶ μουσικήν, ποιηταί τε καὶ τούτων ὑπηρέται, ῥαψῳδοί, ὑποκριταί, χορευταί, ἐργολάβοι, σκευῶν τε παντοδαπῶν δημιουργοί, τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν περὶ τὸν γυναικεῖον κόσμον.

505 Nun hat man allerdings geglaubt, in der platonischen Schilderung des primitiven Zustands eine Anspielung auf den Idealstaat des Antisthenes zu finden. Bei diesem Glauben übersieht man (um von anderem zu schweigen), daß die genetische Ableitung des Staats mit ihren drei Abschnitten ein durchaus notwendiges Ganze bildet. Wer Staat und Kultur aus der Bedürftigkeit entstehen läßt, muß auch erklären, weshalb am Ende die Entwicklung über das Notwendige, die ἀναγκαῖα, hinausging, und in der Mitte muß er, wohl oder übel, einen Zustand annehmen, in dem die Menschheit ihre nächsten Bedürfnisse befriedigt sah. Ein Werturteil ist damit nicht gegeben und auch bei Platon nicht vorhanden; seine ὑγιὴς πόλις ist weder ein Idealstaat noch eine Parodie, und wenn die Schilderung nicht gerade in feierlichem Tone gehalten ist, so kennzeichnet das den Ethiker Platon, dem eben das Fehlen der Moral bei dieser genetischen Betrachtungsweise im Grunde fremd ist.

Unser Beweis scheint also in der Tat geglückt, wir dürften, um die demokriteische Theorie des Staates wieder aufzubauen, die Lükken bei Lucrez und Diodor aus der platonischen *Republik* ergänzen. Aber betrachten wir nur diese Lehre einmal genau: ist das, was wir gefunden haben, denn überhaupt eine Theorie des *Staates* zu nennen? Oder hat uns am Ende Platon hinters Licht geführt? Denn seine Entwicklung läuft gar nicht darauf hinaus, das Werden des Staates zu erklären, sie will vielmehr eine Antwort finden auf die Frage: wie ist die Menschheit aus ihrer anfänglichen Bedürftigkeit zum Luxus und zur Kunst gelangt? Nur durch ein gewaltsames Einbiegen und Einlenken gelingt es ihm, den aus der Bahn getretenen Gedanken wieder in die Richtung auf den Staat zu bringen. Es ist dieselbe Stelle, wo die genetische Betrachtungsweise plötzlich abbricht und die Konstruktion beginnt. Wie ist dieser Gedankensprung zu erklären? Seltsamerweise findet sich eine der platonischen ganz ähnliche Gedankenfolge bei Lucrez am Ende des fünften Buches. Lucrez hat im Vorhergehenden das allmähliche Aufkommen der Landwirtschaft, der Gewerbe, kurz alles dessen erzählt, was,

um mit Platon und Demokrit zu reden, unter den Begriff der ἀναγκαῖα fällt; nun läßt er die erste παιδιά, die erste, bäuerliche Musik entstehen und schildert zugleich das idyllische Leben, wie es die Menschheit damals lebte, als sie im glücklichen Besitz alles Notwendigen war und noch den gleißenden Überfluß nicht kannte. Trotz aller Freiheit, die der Dichter gerade hier sich wahren mußte, und 506
trotz der Lücken des Entwurfes deckt sich diese Schilderung doch in den Hauptzügen mit der platonischen ›gesunden Stadt‹, und noch genauer stimmt Lucrez mit Platon überein in der Art, wie er den Übergang zum Luxus findet. Mit einer Aufzählung der Künste und Wissenschaften schließt das Buch. Nehmen wir an, Epikur sei mit dieser Darstellung dem Beispiele Platons gefolgt, so müssen wir ihm eine ganz übernatürliche Gabe und Kunst zuschreiben, Verrenktes wieder einzurenken und widerspruchsvolle Teile zu einem folgerichtigen Ganzen zu ergänzen; denn was bei Platon Endpunkt eines Abwegs war, ist bei ihm zum Ziel geworden, auf das die ganze Darstellung, wie sie Lucrez im fünften Buche gibt, von Anfang an gerichtet ist. An eine solche Begabung können wir nicht glauben, vielmehr müssen, unseres Erachtens, Platon und Epikur dieselbe Quelle benutzt haben, und diese kann nur Demokrit gewesen sein.

Der Fall ist darum besonders lehrreich, weil er die Entstehung einer platonischen Synthese bis ins einzelne verfolgen läßt. Mag Demokrit sich über den Staat geäußert haben, wie er will, für Platon existiert es nicht, es ist ihm fremd und bleibt außerhalb seines Gesichtsfeldes. Aber die Gedanken, die er über Künste und Handwerke bei ihm findet, die ziehen ihn an, auf diesem Gebiet fühlt er sich von der Sokratik her vertraut, und so entdeckt er denn in dem Begriff der χρεία das Prinzip der Arbeitsteilung, als im Keime und gleichsam unbewußt enthalten, und baut sein gewaltiges Werk auf ihm auf. Aber das Fremde ist doch zu mächtig gewesen, um ganz mit dem Eigenen zu verschmelzen, ein Werk aus einem Guß ist daraus nicht geworden, ein Riß geht mitten hindurch.

Die Staatslehre Demokrits, die wir suchten, haben wir freilich nicht gefunden, doch was wir heimbringen, ist nicht viel schlechter: die Einsicht in das Quellenverhältnis zwischen Platon, Epikur und Demokrit. Diese Einsicht soll uns jetzt, nachträglich, auf den rechten Weg weisen, auf dem das ursprünglich Gesuchte doch noch zu finden ist. In den *Gesetzen* (III 676 ff.) beschreibt der greise Platon noch einmal das allmähliche Werden des Staates und der Kultur, in einem Gemälde, das in einigen Hauptlinien wohl noch mit der *Republik* übereinstimmt, aber im Gesamteindruck, durch Ton und Farbe, eine durchaus veränderte Wirkung hervorruft. Die übergroße und offenbar als unedel empfundene Gestalt der χρεία ist getilgt,

507 und das mittlere Lebensalter der Menschheit ist stark idealisiert. Am Ende dieses Zeitalters entsteht der Staat im eigentlichen Sinne, und zwar durch allmähliche Zusammensiedelung der einzelnen zerstreuten und getrennten Familien (681): τῶν οἰκήσεων τούτων μειζόνων αὐξανομένων ἐκ τῶν ἐλαττόνων καὶ πρώτων, ἑκάστην τῶν σμικρῶν παρεῖναι κατὰ γένος, ἔχουσαν τόν τε πρεσβύτατον ἄρχοντα καὶ αὐτῆς ἔθη ἄττα ἴδια διὰ τὸ χωρὶς ἀλλήλων οἰκεῖν... ἥκειν ἔχοντας ἰδίους νόμους εἰς τὴν μείζονα συνοικίαν... τὸ γοῦν μετὰ ταῦτα ἀναγκαῖον αἱρεῖσθαι τοὺς συνελθόντας τούτους κοινούς τινας ἑαυτῶν, οἳ δὴ τὰ πάντων ἰδόντες νόμιμα, τά σφισιν ἀρέσκοντα αὐτῶν μάλιστα εἰς τὸ κοινὸν τοῖς ἡγεμόσι καὶ ἀγαγοῦσι τοὺς δήμους οἷον βασιλεῦσι φανερὰ δείξαντες ἑλέσθαι τε δόντες, αὐτοὶ μὲν νομοθέται κληθήσονται usw. Der Gegensatz zwischen ἴδιος und κοινός, die aufeinanderfolgenden entgegengesetzten Entwicklungen, erst zum Besonderen, dann zum Allgemeinen, endlich die Beteiligung hervorragender Einzelner am Prozeß des Ausgleiches und der Einigung, das alles stimmt so schlagend mit der demokriteischen Theorie der Sprache überein, daß eine unabhängige Neuschöpfung ein Wunder wäre in der Geschichte des menschlichen Denkens. Und damit auch hier die Bestätigung aus Epikur nicht fehle, läßt auch Lucrez V 1108 den Staat von Königen gegründet sein und Könige die ersten Städte und Burgen bauen, auch das wie Platon.

In diesem Zusammenhang wird es notwendig, eine naturwissenschaftliche Theorie zu berücksichtigen, die mit der platonischen Darstellung der kulturellen Entwicklung auf das engste verbunden ist. Sowohl im *Timaios* wie im dritten Buche der *Gesetze* schildert Platon die gewaltigen Überschwemmungen, die in bestimmten Zeiträumen sich wiederholend in den Verlauf der menschlichen Entwicklung hemmend und unterbrechend eingreifen. Wie nicht anders zu erwarten, zeigt sich auch Hekataios mit dieser Theorie vertraut, und zwar so sehr, daß er seine allwissenden Ägypter eine Streitfrage diese Theorie betreffend antizipieren läßt (Diod. I 10, 4 f.): καθόλου δὲ λέγουσιν, εἴτε κατὰ τὸν ἐπὶ Δευκαλίωνος γενόμενον κατακλυσμὸν ἐφθάρη τὰ πλεῖστα τῶν ζῴων, εἰκὸς μάλιστα διασεσῶσθαι τοὺς κατὰ τὴν Αἴγυπτον ὑπὸ τὴν μεσημβρίαν κατοικοῦντας, ὡς ἂν τῆς χώρας αὐτῶν οὔσης ἀνόμβρου κατὰ τὸ πλεῖστον, εἴτε, καθάπερ τινές φασι, παντελοῦς γενομένης τῶν
508 ἐμψύχων φθορᾶς ἡ γῆ πάλιν ἐξ ἀρχῆς καινὰς ἤνεγκε τῶν ζῴων φύσεις, ὅμως καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον πρέπειν τὴν ἀρχηγὸν τῶν ἐμψύχων γένεσιν προσάπτειν ταύτῃ τῇ χώρᾳ. τῆς γὰρ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐπομβρίας τῷ παρ' ἑαυτοῖς γινομένῳ καύματι μιγείσης εἰκὸς εὐκρατότατον γενέσθαι τὸν ἀέρα πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν πάντων ζῳογονίαν. Von diesen beiden Ansichten ist die erste ersichtlich die platonische, wie es denn nicht anders sein kann, als daß Hekataios den *Timaios* gelesen hat. Wie aber steht es

mit der zweiten? Kann es ein Zufall sein, daß wiederum Epikur mit Hekataios übereinstimmt, beide von Platon abweichen? Denn auch Epikur lehrt, wie der Unbekannte des Hekataios, den vollständigen Untergang der Menschheit und eine neue Urschöpfung, die auf die Katastrophe folgte (Lucrez V 338 ff.); freilich hat er diese Lehre, ungeschickt genug, mitten in eine stoische Beweisreihe hineingeschoben (wie Norden S. 446 richtig gesehen hat), doch braucht sein Ungeschick zum Glück uns keine Gedanken zu machen. Müssen wir also eine gemeinsame Quelle ansetzen, um das Verhältnis Epikurs zu Hekataios zu erklären, so erhebt sich die Frage: welche Gestalt der Theorie ist als die ältere, ursprünglichere zu betrachten, die platonische oder die epikureische? Gesetzt, es sei die epikureische, so ließe sich der Grund zur Änderung und Neuerung für Platon leicht erkennen, da die ganze Utopie im *Timaios* auf der Erfindung aufgebaut ist, daß die ägyptische Überlieferung die letzte große Flut überdauert habe. In den *Gesetzen* hat diese Erfindung neue Gedanken angeregt und an sich herangezogen (Ausgang der Kultur von den Gebirgen, Fortschritt vom primitiven Hirtenleben zum Städtewesen in den Ebenen) und scheint jetzt umgekehrt um dieser Gedanken willen dazusein; und doch wäre nichts verkehrter, als die Funktionen eines Gedankens durchaus mit seiner Entstehung zusammenzubringen. So leicht sich die platonische Theorie als Umbildung der epikureischen begreifen läßt, erfunden zunächst, um den *Timaios* zu motivieren, so schwer ist es, einen Grund zu finden, der für die entgegengesetzte Annahme ins Gewicht fiele. Ja, diese Annahme erweist sich als sehr unwahrscheinlich, sobald man auf die Aufgabe hinsieht, die diese Theorie ursprünglich zu erfüllen hatte. Platon selber läßt uns darüber nicht im ungewissen (*Gesetze* 677 c): sie sollte den offenbaren Widerspruch lösen, der sich aufdrängte, sobald man das Alter der Erde und die Jugend der Menschheit miteinander verglich. Dann aber wird das radikalere, gewaltsamere Auskunftsmittel doch wohl als das ältere und — wie wir nach 509
allem hinzusetzen dürfen — als das demokriteische gelten müssen; denn gerade die Lehre Demokrits verlangte dringend nach einem solchen Mittel, da in ihr jener Widerspruch besonders stark zum Ausdruck kam[7].

Am Ende unserer Suche nach demokriteischen Gedanken können wir der Frage nicht mehr ausweichen: sind wir berechtigt, alle diese Gedanken einem und demselben Werke zuzuschreiben, und, wenn diese Frage sich bejahen sollte, welches ist dieses Werk gewesen? Die

[7] Auf die älteren Theorien, die rein kosmologischer Natur sind, kann ich hier nicht eingehen. Demokrit ist offenbar der erste, der sie in den Dienst der Anthropologie gestellt hat.

einzige sichere Angabe über das Hauptwerk Demokrits, den Μικρὸς διάκοσμος, steht bei Diogenes Laertius IX 41: γέγονε δὲ [Demokrit] τοῖς χρόνοις, ὡς αὐτός φησιν ἐν τῷ Μικρῷ διακόσμῳ, νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα. συντετάχθαι δέ φησι τὸν Μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἁλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοσίοις. Selbstverständlich hat Demokrit nicht sich, sondern den trojanischen Krieg datieren wollen, und sein Stoff hat ihn zu einer chronologischen Betrachtung veranlaßt. Welches kann dieser Stoff und welches der Anlaß gewesen sein? Sehen wir uns bei den späteren Philosophen um, so finden wir nur *eine* philosophische Frage, die für Platon, Epikur und die Stoiker in gleicher Weise eine solche Betrachtung unumgänglich machte; es ist dasselbe Problem, von dessen Betrachtung wir eben kommen, die Frage nach dem Altersverhältnis zwischen Welt und Menschheit. Leider ist die Chronologie des Stoikers bei Philo περὶ ἀφθαρσίας κόσμου c. 24 infolge einer Textverderbnis ausgefallen; wir müssen uns an Epikur und Platon halten. Während nun Platon (in den *Gesetzen* 677 d), um das geringe Alter der Künste zu beweisen, einen nur ganz vagen und ungefähren Ansatz gibt für Dädalus, Orpheus, Palamedes, beruft sich Epikur geradezu auf das frühste sicher bezeugte Ereignis, den trojanischen Krieg (Lucrez V 324 ff.); und nichts ist bezeichnender für den ganzen Zusammenhang, als daß er unmittelbar auf diese Datierung die demokriteische Theorie der Erdkatastrophen folgen läßt. Da Epikur und der Stoiker nicht wohl von Platon abhängen können, ergibt sich ein gemeinsames Vorbild, das sie alle auf den Punkt hinwies, an welchem
510 der Philosoph zur Chronologie zu greifen habe, und dieses Vorbild kann kein anderes gewesen sein als Demokrit.

So gilt es denn, den Μικρὸς διάκοσμος zu rekonstruieren. Seine Gedankenfolge ist über eine weite Strecke hin schon festgelegt durch die übereinstimmende Anordnung der Gedanken bei Hekataios und Lucrez. Nun bildet aber das fünfte Buch des Lucrez von V. 416 an bis zum Schluß ein einheitliches Ganze, eine fortlaufende Geschichte und genetische Erklärung der Welt, oder, genauer gesagt, dieser unserer Welt und Erde, vom Anbeginn bis auf die Gegenwart. Auf die Kosmogonie folgt die Zoogonie, auf die Betrachtung des Urzustandes der Menschheit die Darstellung ihrer Entwicklung, die sich nach gleichen Gesetzen und in parallelen Etappen auf den verschiedensten geistigen Gebieten vollzieht, in Sprache, Staat und Religion, in Handwerk, Ackerbau und Kunst. Die Hauptepochen der Gesamtentwicklung sind hervorgehoben durch die ausgeführten Schilderungen des Urzustandes und der mittleren Kulturstufe; die letzte Stufe, die eigene Zeit, zu beschreiben, konnte Epikur sich spa-

ren, nur ihr Werden galt es noch zu betrachten, und mit dieser Betrachtung schließt denn auch das Buch. Dies Schema ist schon an sich ein Kunstwerk und mit den Gedanken, die es trägt, so fest verwachsen, daß man unmöglich beides trennen kann; sind die Gedanken von Demokrit, so muß es das Schema auch sein. Dieser Satz bestätigt sich teils aus der platonischen *Republik* – wir haben darüber gehandelt — teils aus den bezeugten Demokritischen Fragmenten, die sich als einzelne Belege in den Gedankengang des Lucrez einordnen lassen.

Aus dem wichtigen Kapitel über die Entstehung der Religion stammt, wie sofort einleuchten wird, das Zitat bei Sextus IX 24: εἰσὶ δὲ οἱ ἀπὸ τῶν γιγνομένων κατὰ τὸν κόσμον παραδόξων ὑπονοήσαντες εἰς ἔννοιαν ἡμᾶς ἐληλυθέναι θεῶν, ἀφ' ἧς φαίνεται εἶναι δόξης καὶ ὁ Δημόκριτος· ὁρῶντες γάρ, φησί, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι [aus Poseidonios' περὶ θεῶν]. Damit vergleiche man Lucrez V 1188 ff.

in caeloque deum sedes et templa locarunt,
per caelum volvi quia sol et luna videtur,
alma dies et nox et noctis signa severae,
noctivagaeque faces caeli, flammaeque volantes 511
nubila ros imbres nix venti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum.

In denselben Zusammenhang gehört das wundervolle Fragment bei Klemens Protrept. 68 = Strom. V 103 (Vors. 68 [55] B 30): τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, οὗ νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες, 'πάντα, ⟨εἶπαν⟩, Ζεὺς μυθέεται καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεύς οὗτος τῶν πάντων.' Noch bevor es Hellenen und eine hellenische Sprache gab, traten wenige denkende Männer vor ihre in Dumpfheit noch befangenen Mitmenschen hin, erhoben die Hände gegen die Luft und sagten: Alles überlegt Zeus bei sich und alles weiß und gibt und nimmt er und ist König über alles. – Es sind die wenigen überlegenen Geister, die zu allen höheren Errungenschaften der Masse voranschreiten, in der Religion so gut wie in der feineren Ausbildung der Sprache und der Regelung der individuellen Sitten und Gebräuche, die der Anfang staatlichen Lebens ist:

inque dies magis hi victum vitamque priorem
commutare novis monstrabant rebu' benigni,
ingenio qui praestabant et corde vigebant.
(Lucr. V 1105–7)

Es bleibt nur *eine* Lücke noch zu schließen, damit der Bestand demokriteischer Gedanken sich vollständig mit dem epikureischen decke, und zu betrachten übrig, wie sich Demokrit die Künste und Handwerke im einzelnen entstanden dachte. Darüber berichtet uns Plutarch de sollert. anim. 20 (Vors. 68 [55] B 154): γελοῖοι δ' ἴσως ἐσμὲν ἐπὶ τῷ μανθάνειν τὰ ζῷα σεμνύνοντες, ὧν ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης ἐν ὑφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίᾳ, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνος, ἐν ᾠδῇ κατὰ μίμησιν. Die Worte decken sich mit Lucrez V 1379 ff.:

at liquidas avium voces imitarier ore
ante fuit multo quam levia carmina cantu
concelebrare homines possent aurisque iuvare.

Es gibt aber einen noch stärkeren Hebel, um diesen ganzen Teil der demokriteischen Lehre ans Licht zu bringen; dieser Hebel ist Senecas
512 neunzigste Epistel. Seneca polemisiert hier gegen des Poseidonios Vorstellung vom goldenen Zeitalter, und das Bedeutsame dabei ist, daß die in diesem Zusammenhang erhaltenen Fragmente zum Teil genau mit dem fünften Buche des Lucrez übereinstimmen. Zu glauben, daß der gelehrte Poseidonios Epikurs Gedanken übernommen hätte, Gedanken zumal, die Epikur unmöglich selbst gefunden haben kann, hieße die Gelehrsamkeit des Poseidonios ebensosehr verkennen wie die Autorität Epikurs überschätzen. Es gab im ganzen Altertum nur *eine* Autorität in Fragen der Kulturgeschichte und Anthropologie, und diese Autorität war Demokrit. Nach ihm ist dieser Zweig, wie überhaupt diese Betrachtungsweise, abgestorben. An ihn schloß sich Poseidonios an; doch konnte er sich nicht enthalten, den alten Gedanken einen Schnörkel nach seinem Geschmack hinzuzufügen: er machte die λόγιοι ἄνθρωποι Demokrits zu Philosophen, versetzte sie in ein goldenes Zeitalter und ließ sie da über die Menschheit herrschen und sie im Großen wie im Kleinsten unterweisen. – Sie haben seltsame Wandlungen durchgemacht, diese λόγιοι ἄνθρωποι; bei Hekataios treten sie als ägyptische Götter verkleidet auf, und ihre Maskerade hat wahrhaftig den philologischen Scharfsinn täuschen können, so daß man allerhand Hintergedanken und Diplomatie bei ihnen gewittert und sie am Ende für verkappte hellenistische Herrscher gehalten hat. Und doch ist ihr Wesen nicht zu verkennen; Wohltäter sind sie als Erfinder und geistige Führer der Menschheit – *benigni* nennt sie Lucrez –, und als Wohltäter und Erfinder haben sie leicht sich in die Götterrolle finden können, die die rationalistische Mythendeutung längst zurechtgedichtet hatte.

Doch kehren wir zu unserer Frage zurück und fassen zusammen, was unsere Betrachtung ergeben hat, so entpuppt sich das fünfte

Buch des Lucrez als ein getreuer Auszug aus Demokrits Μικρὸς διάκοσμος. Und jetzt erklärt sich auch der Titel dieser Schrift: sie kann sich von Leukipps Μέγας διάκοσμος kaum anders unterschieden haben, als das fünfte Buch des Lucrez vom ersten und zweiten. Mag immerhin einiges sich wiederholt haben, so war sie doch als Ganzes nicht eine Wiederholung, sondern eine Fortsetzung des Leukippischen Hauptwerkes, und als solche hat sie auch im Altertum gegolten, wie Thrasylls Tetralogienordnung beweist. Ja, die Zusammengehörigkeit der beiden Werke schien so groß, daß der berühmtere Name Demokrits sich aller beider bemächtigen konnte.

Die Übertragung Leukippischer Auffassung und Denkart auf die 513
menschlichen Verhältnisse, der Gedanke, auch hier das Fertige aus dem allmählichen Werden zu erklären, das Große und Umfassende von der Bewegung kleinster Teile abzuleiten, das ist die größte und eigenste Schöpfung Demokrits und das, wodurch er, wenn auch unerkannt, am nachhaltigsten auf alle Zeiten gewirkt hat.

HERODOTS PERSERGESCHICHTEN

Östliches und Westliches im Übergang von Sage zu Geschichte[1]

Seit Herodot gibt es Geschichte. Denn Geschichte heißt nicht ›Erinnerung‹, nicht ein Wissen von den Vorfahren, nicht Sage, nicht Monument; Geschichte heißt: sich einer national bedingten Gegenwart bewußt sein, heißt Vergangenes von gleicher Struktur erkennen, auf sich hin beziehen, sammeln und sichten. Zur Geschichte gehört Polarität von eigenem und fremdem Volkstum, von Vergangenheit und Gegenwart, gehört Verknüpfung von Anfang und Ende, indem beides zueinander hinstrebt über den Weg der Entschlüsse von handelnden Menschen. Und so ist es, auf das Große hin gesehen, seit Herodot geblieben bis ins Ende des 18. Jahrhunderts. Erst das 19. als das historische Jahrhundert hat darüber hinausgeführt, dank jener ihm erst eigenen Rückwendung des Geistes auf sich selbst, in seiner Problematik des geschichtlichen Verständnisses, als der Begegnung eines Eigenen im Entfremdeten.

Indes ist ein Unterschied zwischen Geschichtsschreibung und wissenschaftlicher Geschichtsschreibung. Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung, genau, erst die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, hat sich selbst zwar von Thukydides herleiten wollen. In der Tat beginnt mit diesem, im bewußten Gegensatz zu seinem Vor-

[1] Zu der reichen Literatur, die besonders in jüngster Zeit zusammengewirkt hat, um unser Verständnis Herodots zu klären, kann ich hier im einzelnen nicht Stellung nehmen. Ich zitiere nur: an Untersuchungen zu Form und Sinn im ganzen: O. Regenbogen, Herodot und sein Werk, Antike 6, 1930, 202; W. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, Antike 10, 1934, 144; F. Focke, Herodot als Historiker (Tübinger Beiträge) 1927; M. Pohlenz, Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes (Neue Wege zur Antike) 1937; als von Teilaspekten ausgehend: Fr. Hellmann, Herodots Kroisoslogos (Neue Philologische Unters.) 1934; K. A. Pagel, Die Bedeutung des aitiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Berlin 1927; H. Bischoff, Der Warner bei Herodot, Diss. Marburg 1932; für die Motivvergleichung ist das Hauptwerk: W. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, 1921; von iranistischer Seite: F. W. König, Der falsche Bardija (Klotho 4), Wien 1938. Anderes in Bursians Jahresber. über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft 1939 (W. Sieveking).

gänger, von dem er kritisch abrückt, indem er Legenden forträumt, indem er durch Überlieferungen zu den nackten Wirklichkeiten vordringt, und indem er nichts vor sich bestehen läßt, im Prinzip, was letzten Endes nicht aufginge in die Rechnung von Folge und Ursache im immerwährenden Prozeß der »Macht« (Dynamis) im Kampf mit ihresgleichen –: in der Tat nimmt mit Thukydides die kritische, die demaskierend machtpolitische Geschichtsschreibung, mit ihrem schonungslos gewissenhaften Wahrheitsanspruch, ihren Anfang. Sie speist sich aus ungeheuerster Desillusion – aus der Desillusion des Zeitalters und seiner eingestandenermaßen götterlosen Politik, der Politik des Krieges zwischen Sparta und Athen. Sie schafft zum erstenmal – um nur dies eine Beispiel statt vieler zu nennen – eine fast modern anmutende Chronologie, als ein Koordinatennetz, in welchem jedes Faktum, um kritisch verwandt zu werden, erst sich auszuweisen hat . . . Und sie dringt schließlich, aus dem schonungslosen nackten Glauben an die Macht, in einer Zeit der ungeheuersten Verdrehungen, der leidenschaftlichsten Bekämpfungen mit allen Mitteln auch des Worts, des Zweifels an Wahrheit und Wert, hindurch zu einer neuen Art der vaterländischen Verklärung, deren Tragik allerdings zu jenem kritischen Prinzip in einem nur noch menschlichen, nicht mehr methodischen Verhältnis steht.

Doch von dem inneren, dialektischen, nicht nur schriftstellerischen und genetischen Prozeß dieser Geschichtsschreibung zu handeln, ist nicht dieses Ortes. Genug, wenn die theoretisch-wissenschaftliche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts zu Thukydides als ihrem Ahn aufblickte, so befand sie sich doch auch wieder im Irrtum: man vergaß über der Ähnlichkeit im Theoretischen den Unterschied im Menschlichen, Existenziellen. Doch auch dem sei nicht weiter nachgegangen. Lassen wir in Bausch und Bogen die Thukydideische Geschichtsschreibung als ›wissenschaftlich‹ gelten, so zeigt jedenfalls dagegen die Herodoteische ein Stadium der Entwicklung, das uns, an die Wissenschaft Gewöhnten, um so anziehender ist, als es ›vorwissenschaftlich‹ ist. Denn wenn man den Vergleich zwischen den beiden meist zugunsten des Thukydides gezogen hat, indem man feststellte, was man bei diesem fand und jenem nicht, so läßt die Rechnung sich auch umkehren. Und dann kann man bedauern, welcher Reichtum an Gestalten, Daten, Fakten, an Erscheinung, Glaube, Welt mit einem Wort verlorenging dadurch, daß die Geschichtsschreibung kritisch kausal und, wie gesagt, nach grober Unterscheidung ›wissenschaftlich‹ wurde.

Doch auch jene Art Geschichtsschreibung, für die nichts gilt, was nicht an seinem Ort, in seiner Zeit, in seiner kompliziert verästelten Kausalität, in seinem demaskierten Mimikry von Ideologie, als

machtbewirkt und machtbewirkend sich erweist, auch sie gelangt, in ihr Extrem verfolgt, an ihre Grenze. Die Motivverkettungen des inneren Geschehens im Handelnden verlieren sich für den Erkennenden nicht weniger ins Unendliche als die Motivverkettungen der Kollektiven, im Zusammenströmen oder -stoßen der Gemeinschaften, Parteien, Staaten, Ideologien usw. Praktisch wird denn auch die Ursachenverkettung nur im Groben durchgeführt, man redet von »Tendenzen«, »Strömungen«, konkretisiert sie, spielt sie gegeneinander aus wie die Figuren eines Schachbretts, und tut wohl daran. Denn das kausale Fragen führt zuletzt zur Auflösung des Bildlichen.

Bei Herodot nun hat man es mit einer Art Geschichtsschreibung zu tun, die, wenn dem Mythos auch bereits entwachsen, so doch noch ganz bildlich ist; so bildlich, daß sie sich fast nur von bildlicher, lebendig gegenwärtiger ›Erinnerung‹ nährt; die zur ›Erinnerung‹ noch nicht kritisch auflösend, rekonstruierend sich verhält, wohl aber mit Bewußtsein doch schon deutend, auswählend, verwerfend, ordnend. Insofern geht Herodots Geschichtsschreibung bereits hinaus über die Arten der ›Erinnerung‹, die ihr als ihr Stoff zugrunde liegen, die Novelle, Anekdote, Ortslegende usw. Die schriftlichen Unterlagen, Chroniken, Verzeichnisse, Journale, allerhand Genealogisches und Geographisches, das von ihm mitbenutzt ist, ist doch schon an Umfang so gering, als Stimme so sehr im Konzert der Stimmen, als ›Erinnerung‹ so sehr im Chor aller übrigen ›Erinnerungen‹ vernommen, daß die Form des Ganzen davon unberührt bleibt.

So hat Herodots Geschichtsschreibung zu allen anderen Reizen auch noch den, daß sie vermöge ihrer Form in einem inneren Werden, einem Übergang begriffen ist von sagenhaftem zu geschichtlichem Erinnern. Sie kennt wohl schon Fakten, aber kennt sie nur, soweit sie in den Formen des Erinnerns festgefügt in ihrer Fassung sitzen. Sie kennt wohl auch schon die Frage nach der ›Ursache‹, aber erhebt sie noch nicht in bezug auf unabhängig davon feststehende Fakten. Sie kennt nicht das eine und getrennt davon das andere, sie kennt überall nur runden, in Erzählung oder ›Kunde‹ restlos aufgehenden Sinn . . . Und nicht zuletzt gehört zu einer dankbaren, erzählbaren Geschichte, die sich an den reflektiven Geist zu wenden anfängt, unter anderen guten Dingen auch so etwas wie die Pointe. Man denke sich aus, wie Herodots archaischer Gefallen an erzählerischen Pointen, als ein unerlaubter Anreiz mehr, ein Grund mehr für Thukydides war, um am Vater der Geschichte zu verzweifeln. Durch Thukydides wurde mit einemmal der ganze Herodot zum Dilettanten.

Die Begriffe vom Charakter des geschichtlichen Geschehens entwickeln sich aus religiösen Vorformen. Wie der Begriff des Zeitalters in unserem Sinn, ja unser allgemeinstes Schema von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seines Ursprungs christlich ist und aus der Welterlösungsform sich herleitet, die mit dem Christentum uns überliefert wurde – ähnlich religiösen, prophetischen Ursprungs ist auch schon der ›Zeitalter‹-Begriff der Augusteer –, so entspringt auch Herodots Gesetz des Ablaufs in der Zeit zuletzt aus einer religiösen Wurzel. Das Gesetz der Zeit, dem das Geschehen nach Herodot gehorcht, ist nicht chiliastisch, nicht hinausdrängend in eine Zukunft, nicht dem Strom vergleichbar, nicht, gleichviel in welchem Sinn, eschatologisch, sondern ›kyklisch‹, in sich selbst zurücklaufend, periodisch, jedesmal auf Umschweifen vom Ende wiederum zurück zum Anfang biegend. Seine Weisheit, die er gern auf Höhepunkten seines Werkes und aus dem Munde solcher Wesen, die sich ›das Dämonische‹ zum Werkzeug oder Mundstück wählt, verkünden läßt, ist: daß es einen Kreislauf der menschlichen Dinge gebe ... Derjenige Zeitbegriff, aus dem sich diese Anschauung von Ordnung, Sinn und Wesen des geschichtlichen Geschehens gebildet hat, ist jener selbe Zeitbegriff, den wir unformuliert, noch nicht bewußt gemacht und zum Gesetz verallgemeinert, auf dem Grunde des hellenischen Orakelglaubens wiederfinden, einbeschlossen in der Weisheit des delphischen Spruches: Erkenne dich selbst! Die Anschauung von zeitlichem Geschehen, die dem zugrunde liegt, besagt, daß es in, mit und unter der menschlich verständlichen und sichtbaren Kausalverknüpfung eine unsichtbare gibt, die aus Gebärden, Worten, Zeichen, Prophezeiungen versteckt und rätselhaft hervorlugt, bis das jeweilige Ende den Zusammenhang mit seinem jeweiligen Anfang offenbar macht. Wenn bei Herodot Geschichten von Orakeln, zumal delphischen, in solcher Zahl begegnen, hat das seinen Grund zwar auch in der Ergiebigkeit der priesterlichen Tradition, zwar auch in Herodots naiver Gläubigkeit, doch ist darüber jener tiefere Zusammenhang zwischen Geschichtsbild und Orakelreligion nicht zu vergessen.

Im Kreislauf realisiert sich die Koinzidenz des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren. Aus einer gleichen, letzthin religiösen Wurzel ist die Lehre Heraklits entsprungen vom Zusammenfall des ›Unsichtbaren‹ mit dem ›Sichtbaren‹, des ›Unsterblichen‹ mit dem ›Sterblichen‹. Doch auch das ganze vorsokratische Denken ist in diesem Sinne kyklisch ... Es gibt keinen griechischen Historiker, der sein Werk, was uns so naheliegt, mit einem Ausblick in die Zukunft schlösse. Bei Thukydides wird zwar die doppelte Kausalität beseitigt, und die einzige Kausalität der Macht und ihrer Spielformen, des Faktischen und des in ›menschlicher Natur‹ Begründeten, wird allbeherrschend. Und doch gibt es auch bei ihm keine Tendenz, die durch das Ganze des Geschehens hindurchströmte, die einer Zukunft zutriebe: »Mag der Mangel an erzählerischem Gut (in meinem Werk) geringeren Anreiz bieten: wer um ein Verständnis der ›genauen‹, d. h. der tatsächlichen Verlaufsart sowohl des Vergangenen wie auch des Zukünftigen – das, wie die menschliche Natur nun einmal ist, so oder ähnlich sein wird – sich bemüht, der wird urteilen, daß es nützlich sei, und das genügt.« So der berühmte Satz in der Thukydideischen Kritik an Herodot I 22[2]. Mit anderen Worten: klüger mögen es in Einzelfällen künftige Generationen oder einzelne aus ihnen machen, für die ich Geschichte schreibe: am Geschehen selbst wird sich nichts ändern. Historische Welt und Zeit in unserem Sinn ist der Antike unbekannt. Am ehesten noch scheint Polybios unserem heutigen Geschichtsbild sich zu nähern, mit seinem Gedanken von der Konvergenz des ökumenischen Geschehens in der Richtung auf Roms Weltherrschaft; und doch liegen auch da, genau besehen, die Dinge anders.

Doch in jener seiner Form hat Herodot dem Altertum nicht nur das schlechthin gültige Geschichtsbild seiner eigenen Frühzeit hinterlassen, sondern hat ihm auch, bis zur Bekanntschaft mit dem Alten Testament, mit nicht geringerer Gültigkeit die ganze Welt des alten Orients erschlossen. Die ›kyklische‹ Form hat sich dabei um andere Formen orientalischen Erzählerguts gelegt, wie die Verheißungsform des Alten Testaments zum Teil um andere in sie aufgenommene Stoffe. Mag auch Herodots Form um einiges weiter und geschmeidiger sein, so hat sie doch die Modelung, die Verknüpfung und zumal die Auswahl aus dem reichen Material, das er gesammelt hat, entscheidend mitbestimmt.

Für Art und Weise dieses Stücks ›geistiger Überlieferung‹ ergibt sich aus dem Dargelegten eine Reihe von Problemen, in die einzuführen Aufgabe der folgenden Kapitel sein soll.

Das Problem der Persergeschichten

Die Lyder- und Persergeschichten Herodots sind unter den Geschichtserzählungen wohl die mit Recht bekanntesten aus seinem Werk. Mag auf griechischer Seite die Erinnerung aus dem sechsten und fünften Jahrhundert an Gesamt- und Einzelschicksalen noch so reich sein, zu runden Geschichten und Novellen hat sich weniges

[2] Vgl. H. Patzer, Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides (Neue Deutsche Forschungen) 1937 S. 90.

davon geformt. Die ›Polis‹ war dafür kein rechter Boden. Zur Polis gehört viel eher die Anekdote als die von ihr geprägte Überlieferungsform. In ihrer klassischen Gestalt bewahrt die Anekdote ein signifikantes Wort in einer einprägsamen Situation, als Unterhaltungs- und Erbauungsstoff freier Geselligkeit. Sie setzt Gespräch voraus und guten oder schlimmen Ruf des einzelnen in der Gemeinschaft. Anders die Novelle. Wobei hier mit diesem Wort nichts anderes gemeint sein soll als die erzählbare, runde Geschichte mit Eingang und Ausgang, gleichviel wie vollkommen oder unvollkommen sie einer vermutlichen ›historischen‹ Realität, die ihr zugrunde liegen mag, gerecht wird. Zur ›Novelle‹ bedarf es verteilter Rollen, der Zuhörerschaft und des Erzählers. Wenn ägyptische Könige sich langweilen, so lassen sie sich einen Spezialisten, einen ›Prinzen‹ oder einen ›Priester‹, wenn nicht eine ganze Konkurrenz von Spezialisten kommen, die ihnen Geschichten um die Wette vorzutragen haben. Aus altem Berufserzählertum hat sich die Form der Rahmenerzählung ebenso bereits in frühster Zeit entwickelt wie zur Zeit von ›Tausendundeiner Nacht‹.

Bei Herodot läßt sich bemerken, wie zunehmend, je mehr die asiatischen und griechischen Erinnerungsmassen ineinanderströmen, auch die Anekdoten- und Novellenformen sich zusammenschließen und zuletzt zu einer fast fortlaufenden Geschichtsdarstellung einander ergänzen. Es scheint fast, als ob nicht wenige Begebenheiten aus griechischer Frühzeit erst durch die Berührung mit dem Orient in Form von Geschichten recht erzählbar, aus ihrer Zersplitterung in anekdotischer, ortslegendärer, familiengeschichtlicher oder orakelpropagandistischer Sonderexistenz befreit, zur allgemeingültigen, sinnvollen Figur, für jedermann verständlich, sich hätten zusammenschließen lassen. In der Gabe, Sage und ›Erinnerung‹ unverzüglich in Novellen zu verwandeln, scheint der Orient noch bis in die Zeit des Hellenismus Hellas überlegen. Daß die persischen Novellen mehr und mehr, wie Herodot sich dem großen Entscheidungskampfe nähert, zu geschichtlichen Zusammenhängen sich verbinden, bis die Konvergenz zwischen hellenischer und persischer ›Erinnerung‹ so vollkommen wird, daß beides voneinander loszuklauben den Schweiß der Gelehrten kostet, ist dann allerdings griechischem Geiste einzig zu verdanken. Die fortschreitende Synthese, die in Herodots Werk sich vollzieht, führt vom Nicht-Griechischen zu dessen griechischer und abendländischer Funktion hinüber.

In die bisherige Erklärung der Persergeschichten haben Philologen und Historiker sich geteilt. Wenn den Historikern mehr um ihren Gehalt an schließlich doch geschichtlicher Realität zu tun war, so ging es den Philologen mehr um ihre Form, gleichviel, ob diese

mehr in einzelnen volkstümlichen Motiven oder mehr in einer geistigen Gesamtform Herodots enthalten schien. Zwischen die beiden Ziele beiderlei Erklärungen, zwischen ›Motiv‹ und, grob gesagt, ›Realität‹ – scheint doch die Überlieferung bei Herodot aus beider Ineinanderspiel sich zu ergeben – soll ergänzend hier ein drittes treten, das, von beiden unterschieden, doch zugleich an beiden teil hat: die jeweilige, diesen Geschichten eigentümliche ›Situation‹.

Ich will nicht leugnen, daß ich damit in einer Betrachtungsweise fortfahre, in der ich mich auf anderem Gebiet bereits versucht habe. ›Motive‹ wandern durch Zeiten und Räume. ›Situationen‹ sind verhafteter an Zeiten, Rassen, Nationalitäten, Sozietäten – geschichtlicher Geist zeigt sich in ihnen reicher und schärfer geformt. Sie sollten auch nicht länger ausgeschlossen bleiben aus der Zahl der anerkannten literarhistorischen Kriterien. Nicht, daß ich nun vorhätte, auf allen Tummelplätzen, die sich bieten mögen, dies mein Steckenpferd zu reiten. Aber daß hier etwas zu beachten ist, dessen Verkennung sich zum Teil bereits – wie in der üblichen Homerkritik – gerächt hat, scheint mir außer Zweifel. Dabei läßt sich gerade an dem Gegenbeispiel Herodots ermessen, was in Odyssee und Ilias nicht oder nur äußerst vag zu fassen, hier dagegen mit Händen zu greifen ist: die Transparenz zurückliegender, früherer Formen in der gegenwärtigen.

Gyges

Daß von den beiden Fassungen der Gygesgeschichte, der bei Herodot (I 8 ff.) und der bei Platon (Staat II 359) überlieferten, die Platonische, obwohl an achtzig Jahre später aufgezeichnet, die ursprünglichere sei, darf als erwiesen gelten. Aber das Verhältnis beider Fassungen ist noch nicht hinreichend damit bestimmt, daß man erklärt: bei Herodot sei aus einer Wundergeschichte eine ›erotische Novelle‹ geworden. Zwar der Zauberring und seine märchenhafte Auffindung, Klaffen des Bodens, Gruft und Leichnam, wozu sich genug der Parallelen bringen ließen, kurz, das Wunder ist verschwunden, dafür spielt die Liebe in der Tat ein wenig mehr herein, so daß die Formel: ›entzaubertes Märchen‹, die man gern für die Novelle bei der Hand hat, sich zu rechtfertigen scheint. Und doch ist damit nur das bezeichnet, was auf jeder Seite fehlt: nur Negatives. Was den Formwandel ermöglicht und bestimmt, ist nicht die bloße Abschaffung des Wunders, vielmehr ein vorausgehender Sinnwandel, der aus den überlieferten Motiven sich die Mittel holt, um einem neuen Geiste Sprache zu verleihen.

Bei Platon ist Gyges Usurpator, einer, dem die Geister helfen, den das Glück begünstigt – der Ring gleicht in seiner Wirkung

einem Freibrief für den großen Staatsverbrecher. Mit dem Ring bewehrt, wird er zum Ehebrecher, er verführt des Königs Weib, den König selbst ermordet er mit ihrer Hilfe und wird König über Lydien. In den Dynastiegründer hat sich das Märchenmotiv des Zauberrings verhaftet. Herodots delphische Tradition, die in dem Untergang des Kroisos, als des letzten aus derselben Dynastie, die Sühne für die Tat des Gyges sieht, hätte von sich aus keinen Grund gehabt, mit dieser Fassung sich nicht zu begnügen. Kein Zweifel, der Ring gehört zum Hirten, der zum Usurpator, Verführer und Mörder wird. Wenn Herodot das Ringmotiv nicht kennt, so wird nicht nur das Wunder bei ihm ausgelassen, so wird mit der Auslassung des Wunders Schicksal und Gestalt des Gyges in ihr Gegenteil verkehrt. Jetzt wird er zum Vertrauten, zum Getreuen des Kandaules, der mit allen Kräften zu verhindern sucht, wozu das Paradox der Lage, in die er geraten ist, ihn zwingt. Aus dem Aktiven ist ein Passiver, aus dem Bezwinger ein Bezwungener geworden.

In zwei Situationen, deren Dialektik in direkter Rede sich entfaltet, Situationen, die in ihrer inneren Spannung alle Möglichkeiten primitiver Kunst weit überschreiten, kommt der neue Geist zu einem unerhörten Ausdruck: Gyges vor dem König, der ihm ansinnt, die Königin nackt zu sehen, und Gyges vor der Königin, die ihn vor die Wahl stellt zwischen Untergang und Thronbesteigung. Dieser Gyges – was bedurfte er des Ringes? Wenn der Ring schon zum Betrug gehört – wie die Tarnkappe Siegfrieds –, so zuerst doch zum Betrug am König. Hebbel, der den Ring behält und Herodot mit Platon kombiniert, indem er Gyges, gegen Platon, zum vertrauten Freunde des Kandaules macht, muß einen Großmutskampf zwischen den beiden Freunden und ein Hin und Her in dem Besitz des Ringes inszenieren, wie das allenfalls im Drama möglich ist, doch nimmermehr in der Novelle.

Wie erklärt sich aber der Personentausch? Bei Herodot ist Gyges in die Reihe der Gestalten eingerückt, die sich so oft, als Abwandlung desselben Typs, in seinen *persischen* Geschichten wiederholen. Er wird zum Vesier des Herrschers, eine Treue wird von ihm erwartet, ein Konflikt ihm auferlegt, der weder in der sagenhaften noch geschichtlichen Überlieferung der Griechen seinesgleichen findet: ein Konflikt zwischen der Treue und der Selbsterhaltung, zwischen Selbstverlust und Selbstbewahrung – er will keusch nicht weniger als treu sein –, oder, da die Rache schließlich auf seiten der Selbsterhaltung steht, zwischen der Treue und der Rache. Man durchmustere Epos und Theater! Rache oder Selbstbehauptung steht da wohl gegen: Verwandtschaft, Freundschaft, Polis . . . gegen

eine solche Treue niemals. Denn der Grieche kennt nicht dies Verhältnis zwischen König und Vasall.

In ihrer Herodoteischen Fassung tritt die Gygesgeschichte in den Umkreis jener Herrscher- und Hofgeschichten, in denen asiatisches, zumal persisches Wesen, vor dem Ende seiner archaisch ritterlichen Zeit, in seinem letzten Glanz und schon beginnenden Verfall sich spiegelt. Zwischen der Platonischen und der Herodoteischen Version liegt der bestimmte Eingriff eines planvollen Erzählers von sehr hohem Rang – wir müssen ihn wohl einen Dichter nennen. Erzählt hat er für eine Gesellschaft, die dergleichen keineswegs alltägliche Konflikte – nicht nur zweier Menschen miteinander, sondern auch schon einer Seele mit sich selbst – zu schätzen wußte. Ungriechisch und auf asiatische Weise blind, weil durch einen ganz anderen Rang der Frau und ihrer Scham bedingt, ist auch dieser Kandaules, der törichte Hüter seines Schatzes, der seinem Vertrauten zusetzt: »Wenn du sie erst nackt sähest!« . . . Ungriechisch nicht weniger dessen Widerspruch, erstickend im Gehorsam. Statt des Ringzaubers die Einrichtung des Schlafgemaches: die Tür, dicht bei der Tür der Sessel zur Gewandablage und dazu die passende Entfernung zwischen Sessel und Bett. Endlich die Ausführung der Tat im gleichen Wortlaut wie der Plan, die Wiederholung fast wie im naiven Märchenstil – wäre da nicht der Zusatz: »Und das Weib sah ihn entweichen.« Welche Männertorheit! Und die Königin, die sich mit keiner Miene merken läßt, was in ihr vorgeht! Übrigens ist eine solche Haltung eines, der sich rächen will, in solchen noch halb ritterlichen Hofgeschichten nichts so Singuläres. Statt des Thronraubs die Geschichte von der Rache einer Königin! Gyges, jetzt der sich Windende, nur noch ein Werkzeug in ihrer Hand! Der Königsmord, als ihre Rache, von demselben Ort aus, in derselben Weise, Zug um Zug vollstreckt wie der Verrat an ihrer Scham! Wenn das kein ›Dichter‹ schuf, man müßte irre werden, was das Wort noch heißt.

Zuletzt nicht das zutiefst Ungriechische dieser archaischen »Novelle« zu vergessen: Menschentorheit zeigt sich in ironischen Situationen, doch es fehlt ihr der Bezug zu einer göttlich waltenden Macht über ihr. Zwar stellt sich für den Griechen Herodot das Schicksal des Kandaules als ein gottverhängtes dar, ein Beispiel für das Wirken des »Dämonischen«, zumal im weiteren Zusammenhang des Aufstieges und Sturzes der Dynastien. Daher die Formel: »Denn Kandaules sollte untergehen.« Doch die Geschichte an sich weiß davon nichts, auch das übereinstimmend mit anderer, geistverwandter, zumal wieder persischer Erzählerkunst.

Das Singuläre der Geschichte, was ihr jenen Zeitcharakter aufprägt, ist auch indirekt zu zeigen. So verschieden unter sich die spä-

teren Gygesgeschichten lauten mögen, eins haben sie gegen Herodot gemeinsam, nämlich dies: daß das Problem der Treue, als nicht mehr lebendig und verständlich für die Gegenwart, in ihnen ausfällt.

Bei Pompeius Trogus (im Auszuge des Justinus) schwatzt Kandaules die Geheimnisse der Schönheit seiner Frau vor aller Ohren aus. Zuletzt geht er so weit, daß er sie nackt dem Gyges zeigt. Er reizt damit diesen zum Ehebruch, wie er zugleich die Königin sich entfremdet. Über der Leiche des ermordeten Gatten gibt sie dem Ehebrecher die Hand. Indem Gyges zum »Ehebrecher« (›*adulter*‹) wird, jedoch zugleich dem sittlichen Konflikt enthoben, zeigt sich, wie ein novellistisches Motiv, nach seiner Umbildung zu höherer Form bei Herodot, in seine plumpere Gestalt zurücksinkt. Das Plumpere ist das Verständlichere. Rückbildungen solcher Art, die nicht auf ältere Überlieferungen schließen lassen, sind nicht selten.

Mit welchem Variantenreichtum aber man bereits in früher Zeit, bereits vor Herodot, zu rechnen hat, lehrt Nikolaos von Damaskus. Wie bekannt, hat Nikolaos, Zeitgenosse des Augustus, in den lydischen Kapiteln seiner Weltgeschichte, einen Zeitgenossen Herodots benutzt, den Lyder Xanthos[3]. Die Heraufkunft der Mermnadendynastie wird da zu einer höchst verwickelten Geschichte, die zwischen drei Sippen spielt, den Herakliden, Daskyliden und Tyloniden. »Herakliden« ist der Name für das alte Königshaus. Die »Daskyliden« sind nach »Daskylos« benannt, dem ›maior domus‹ oder Großvesier, von dem ein Königssohn Gefahr für die Zukunft des Hauses drohen sieht; die »Tyloniden« sind die königstreuen Sippenfeinde der Daskyliden. Daskylos wird von dem Sohne des Königs heimlich umgebracht. Der König flucht den unbekannten Mördern und ahnt nicht, daß er der eigenen Sippe flucht. Der Fluch geht unerwartet in Erfüllung. Schon scheint die Blutschuld beglichen, die Fehde vergessen und alles versöhnt. Ein junger Daskylide, Gyges, wird, aus der Verbannung heimgekehrt, des Heraklidenkönigs Sadyattes Günstling. Was sich an Verdacht gegen ihn regt, erweist sich bald als unbegründet; Warnungen der Tyloniden strafen sich selbst Lügen, Gyges denkt an keine Rache – als ein Liebesabenteuer von heute auf morgen den Fluch in Erfüllung gehen läßt. Gyges holt des Königs Braut heim (ein lydischer Tristan), sucht sie, liebestrunken, unterwegs, im Brautwagen, vergeblich zu verführen, sie verklagt ihn in der Brautnacht bei dem König, eine ihrer Sklavinnen verrät des Königs Racheschwur dem Gyges, der, um sich zu retten, verschwört sich noch in derselben Nacht mit seinem Anhang,

[3] F. Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker, 2. Teil, Zeitgesch. S. 348 ff. und Kommentar S. 246.

seinen ›Freunden‹, gemahnt sie des alten, unerfüllten Fluches, dringt mit ihnen in das Brautgemach ein und ermordet seinen Herrn im Schlafe.

An Motiven spielt in die Geschichte noch einiges mehr hinein. Auch scheint nicht alles ausgeglichen. Woher kommen plötzlich in der Nacht die »Freunde«? Und wie kann der alte Fluch auf sie von solcher Wirkung sein? Eine ›erotische Novelle‹ steht in einem lokkeren Verbande mit den Rache-, maior domus- und Sippengeschichten. Sie scheint eingefügt, inmitten all des vielen anderen, damit Gyges das, was er nicht plant noch will, als Zwang und Schicksal über sich verhängt sieht. Man kann die ›erotische Novelle‹ auch ohne das Rahmenwerk erzählen . . . Die ›Novelle‹ kennt nun allerdings wieder den »Ehebrecher« Gyges, doch sie schwächt den Ehebruch im Ehebett des Königs ab, sie macht ihn zum mißlingenden Versuch im Brautwagen, den man sich orientalisch, dicht verhängt zu denken hat. Die Braut verhält sich, wie sich das geziemt; der König ebenfalls; verständlich, daß er in der Brautnacht mit der Rache bis zum Morgen warten will. Konflikte gibt es nicht. Zum Mord und Thronwechsel kommt es zuletzt doch nur durch eine äußere Motivierung, durch eine »Verräterin«, die wiederum den Gyges lieben muß. . . . Dessen Entschluß sieht äußerlich zwar dem Entschlusse der Herodoteischen Erzählung ähnlich: »Er entschloß sich, lieber den Sadyattes zu töten, als selbst den Tod zu erleiden.« Und doch ist das kein Konflikt, kein Ringen, kein Kampf zweier Mächte in der Seele, kein Scheitern des einen Willens an dem andern . . . Was Xanthos erzählt, ist eine gute, eine ›spannende‹ Geschichte, der es auch an magisch-religiösen Hintergründen nicht ganz fehlt, und doch, mit Herodot verglichen – welch ein Abstand! Bei der Fülle des Details in allem welche Dürftigkeit der Situationen!

Die Geschichte, wie sie Xanthos überliefert, hat nie über Lydiens Grenzen dringen können. Die Geschichte in der Fassung Herodots ist höfisch universal.

Astyages und Harpagos

Ein zweiter Fall, daß eine ältere Legende nachweislich vor Herodot in ihrem Sinne sich gewandelt hat, und zwar auch wieder durch das Eindringen eines historisch und sozial bedingten neuen Geistes, ist die Kindheitsgeschichte des Kyros (I 108 ff.). Auch hier liegt, wie längst erkannt ist, der ›Novelle‹ ein Wunderbericht zugrunde. Und doch würde man auch hier mit der bequemen Formel ›Rationalisierung‹ nur das Negative treffen.

Kyros, der Sohn der Mandane, wird als neugeborenes Kind von seinem Großvater, dem Mederkönige Astyages, auf einen schlim-

men Traum hin ausgesetzt. Gerettet und zu Gnaden wieder aufgenommen, da der Traum harmlos erfüllt scheint, wünschen die beglückten Eltern seine Rettung einem Wunder zu verdanken und verbreiten das Gerücht: nicht eine Hirtin, sondern eine Hündin hätte das ausgesetzte Kind gesäugt. Da ist die Hündin also, was die Wölfin in der Romulus-Legende: Göttertier, oder im Tier präsente Gottheit. Die Verbreitung desselben Legendentyps in Vorderasien wird z. B. durch Ktesias bei Diodor (Anfang des zweiten Buchs) bezeugt: durch die Geschichte von der göttlichen Geburt und Aussetzung der Königin Semiramis[4]. So muß auch Kyros einst als Götterkind gegolten haben. Von dem Wunder bleibt als Rudiment noch das Gerücht. (Das Wunder hat, nach Herodot, Pompeius Trogus wiederhergestellt; der Fall liegt ähnlich wie bei Gyges.)

Was aber wird aus der ursprünglichen Wundergeschichte, wenn sie in ein persisch-höfisches Milieu versetzt wird? Was wird aus der Aussetzung, wenn der mit ihr Beauftragte ein medischer Vesier wird? Und was wird aus dem Befehle des Königs, wenn er in die Reihe jener aus asiatischen Geschichten uns bekannten, so verfänglichen Gebote rückt, deren Befolgung nicht weniger als Unterlassung, auf die Folgen hin besehen, für den Beauftragten, um seiner Stellung willen, gleich bedenklich wird? Was dann entsteht, sieht man an der Geschichte von Astyages und Harpagos. Harpagos, nebenbei, ist der bekannte General des Kyros, der die kleinasiatischen Griechenstädte unterwarf.

Die Aussetzungsgeschichte erfüllt sich jetzt mit einem doppelten Spannungsverhältnis; ihre Einheit geht verloren, und mit ihrer Einheit ihre Einfalt. Was entsteht, ist alles andere als naiv. Zu dem Verhältnis zwischen dem Verfolger und Verfolgten, zwischen Großvater und Enkel, tritt beherrschend das Verhältnis zwischen König und Vesier. Die Aussetzung wird jetzt nicht mehr so sehr um ihrer selbst willen erzählt, als um der sich daraus ergebenden bedenklichen und schillernden Situationen willen. Durch das wachsende Behagen am menschlichen Zwiespalt in gewissen heiklen Lagen nähert sie sich jenem Geiste, den wir bei der Umformung der Gyges-Sage wirkend sahen.

Situationen bedürfen der Reden. Astyages zu Harpagos: »Mein Harpagos! Über die Aufgabe, mit der ich dich betraue, gib dich keiner Täuschung hin! Wenn du mich hintergehst und es mit anderen hältst, so wirst du die Folgen an dir selbst zu spüren haben. Nimm das Kind hier der Mandane, trag es in dein Haus und bring es um!

[4] Ähnlich der Adler als rettendes Göttertier in der Geburtslegende des Gilgamos und des Achaimenes, Aelians Tiergeschichte 12, 21.

Begraben kannst du es danach, wie dir's gefällt.« Harpagos: »Mein König! So wenig du jemals etwas an mir wahrnahmst, das dir mißbeliebt hätte, so wenig werden wir es künftig an uns fehlen lassen, um nichts zu versäumen. Ist es dein Wille, daß dies so geschieht, so habe ich, soviel an mir liegt, mich mit allem Eifer dafür einzusetzen.« Kaum gegeben, nimmt der höchste Auftrag den Instanzenweg nach unten. Nächste Stufe auf dem Wege seines Scheiterns ist das Zwiegespräch des Harpagos mit seiner Frau. Die Frau des Harpagos ist für den Fortgang der Geschichte müßig; eingeführt wird sie einzig und allein um der Vesiers-Situation und um der späteren Kontraste willen. Ihre Frage, da ihr Mann weinend das Kind ihr zubringt: »Und was hast du vor zu tun?«, drückt die Erwartung aus: du wirst doch nicht etwa . . . ? Harpagos: »Niemals werde ich nach dem Befehle des Astyages, und mag er noch viel schlimmer rasen und verrückt sein, als er es schon ist, mit meinem Herzen zustimmen und ihm zu einem solchen Mord Handlanger sein!« Trotz der moralischen Entrüstung ist indes entscheidend für den Hofmann der Gedanke, »sich zu sichern« (ἕνεκα τοῦ ἀσφαλέος). Seiner ›Sicherheit‹ wegen muß dem Befehle zwar gehorcht werden, doch darf er selbst nicht sich zum Mörder des einzigen Enkels des alternden Königs machen. Seine Klugheit macht den Klugen unklug. Was hilft es ihm, daß der Hirte, den er mit dem Morde beauftragt, im unwirtlichsten Gebirge wohnt? Der Hirte kommt zurück zu seiner Frau, die an demselben Tag ein totes Kind geboren hat, und schon geschieht der Tausch, indem die Frauenschlauheit siegt: »Als die Frau des Hirten sah, wie schön und groß das Kind war, da umschlang sie weinend ihres Mannes Knie, bat und beschwor ihn, es um alles in der Welt nicht auszusetzen. Der sagte, er könne nicht anders; Harpagos werde seine Späher nach ihm schicken; habe er das nicht getan, so sei ihm der furchtbarste Tod gewiß. Als die Frau sah, daß sie damit bei ihrem Manne nicht durchdrang, da sprach sie zu ihm zum anderen Male: »Kann ich dir die Aussetzung nicht ausreden, so mach's wenigstens so damit, wenn denn ein ausgesetztes Kind durchaus befunden werden muß: auch ich hab' eins geboren, doch ein totes; nimm dieses und setz' es aus, laß uns dafür den Sohn der Tochter des Astyages aufziehen! So ergreift man weder dich bei einem Ungehorsam gegen deine Herrschaft, noch werden wir selbst uns schlecht beraten haben: denn das tote wird begraben als ein König, und das lebende bleibt leben.«

Indem an die Stelle der säugenden Hündin die Ziehmutter mit dem Hundenamen tritt, tritt an die Stelle des göttlichen Wunders ein Exempel auf die Schranken menschlicher Befehlsgewalt. Denn in der Aussetzungslegende mit der Hündin war, wie sich versteht,

für die betrogene Vesier-Schläue kein Raum. (Wenn dort die Hündin das Kind rettete, so folgt daraus, daß der Befehl des Königs, wie gegeben, so befolgt ward.) In demselben Maße, wie das Wunder aus ihr weicht, wird die Geschichte überlegen und ironisch. In dem Kindertausch und Kleidertausch, der uns fast witzig dünkt, scheint wieder ein Motiv asiatischer Erzählerkunst zu stecken; ähnlich ist der Kleidertausch zwischen dem falschen lebenden und wahren toten Smerdis in der späteren, seit Herodot weitergebildeten Version vom Magiertrug bei Ktesias (Photios cod. 72 S. 37 Bekker). Doch der Schmuck- und Kleidertausch erfordert wiederum den feierlichen Totenprunk im Hause des Vesiers, im Gegensatz zur Not des armen Hirten, fordert somit den Kontrast, den wir bei Herodot zu so erzählerischen Reizen ausgebeutet finden.

Die Jugendgeschichte des Kyros, seine Königswahl und Königsprobe im Kinderspiel, seine Entdeckung, das Verhör der mit dem Mord Beauftragten – es ist fast schon ein Kreuzverhör, erinnernd an den ›König Oedipus‹ des Sophokles – darf übergangen werden; es zeugt alles von dem gleichen hochentwickelten Erzählergeiste. Abermals muß Harpagos mit des Königs Bescheid zu seiner Frau zurückeilen. Wie erst seinen töricht klugen Plan, sich der Verantwortung, die ihm der König auferlegt hat, zu entziehen, so teilt er ihr jetzt seine noch viel törichtere Freude mit, wie gut alles geglückt sei! Soll heißen, wie recht er doch gehabt habe, so klug zu sein! Und ahnt nicht, welcher Rache er verfällt! Der unterstreichende Parallelismus zeigt, wie künstlerisch geformt diese Geschichte schon vor Herodot gewesen sein muß. Denn, wie der Vergleich lehrt, ist diese Erzählungsform nicht erst Herodoteisch.

Die Rache des Königs an seinem Vesier ist wiederum mit anderen persischen ›Novellen‹ zu vergleichen. Daß die Majestät zwar über die Erhaltung eines Lebens, das sie hatte vernichten wollen, hocherfreut ist, aber an den Höflingen, die gegen ihren Befehl dies Leben ihr entzogen hatten, sich nicht weniger rächt: darin ist wieder eine Situation persischer Hofgeschichten zu erkennen. Fast dasselbe wiederholt sich bei Kambyses (III 36). Kambyses befiehlt seinen Dienern, seinen weisen und ihm lästig werdenden Berater Kroisos zu ergreifen und zu töten. Die Diener verstecken den Weisen, um erst abzuwarten, ob den König sein Befehl nicht reue; reue es ihn, so hoffen sie auf reichen Lohn. Wirklich ist bald die Freude des Kambyses groß, daß Kroisos lebt, allein die Höflinge werden nichtsdestoweniger hingerichtet. Bei Kambyses zeigt sich, durch dieselbe Situation, die Majestät, die zwischen Rasen und Ernüchterung schwankt. Astyages steht als ein Beispiel für die Hinterhältigkeit grausamer Rachsucht auf dem Thron. Die falsche Rechnung dort:

der Retterlohn; die falsche Rechnung hier: die Freude über die Bezeugung höchster Huld, die Einladung zum feierlichen Freudenmahl.

Darauf die Rache in der Form des ›Atreus-Mahls‹ – Speisung des Vaters mit dem Fleische des eigenen Sohns – bekannt aus griechischen wie persischen wie auch wieder germanischen Geschichten (vgl. die Rache des skythischen Jägerstammes in den Diensten des Medderkönigs Kyaxares, Herodot I 73). Aber während das ›Atreus-Mahl‹ im Griechischen unter den Greuelgeschichten von den Tantaliden steht, also gar nicht zu denken wäre, wenn sein Greuel ein Greuel nicht nur vor Menschen, sondern auch vor Göttern wäre, fehlt dem ›Atreus-Mahl‹ im Persischen diese Beziehung; vielmehr scheint dies Genus persischer Rachegeschichten geradezu in seiner Götterlosigkeit zu gründen. Religiöser Sinn scheint ihm ebenso fern zu sein wie irgendwelchen Rachegeschichten des germanischen Nordens. Auch von einer erst nachträglichen Entgötterung ist keine Spur. Zwar Täuschung und Enthüllung, Verstellung und triumphierendes Abwerfen der Maske, dieser Gegensatz ist mit diesem Motiv zugleich gegeben. Doch kein Fluch des Himmels wird dadurch herabgerufen. Das ›Motiv‹ wird von dem persischen Erzähler als Mittel verwandt, um den Exzeß einer Despoten-Perfidie zu zeigen. Doch nicht dies allein. Dem neuen Geiste seiner Hofgeschichten eigentümlich ist, daß in demselben Augenblick, da der sich Rächende die Maske abwirft, der Betroffene sich die Maske aufsetzt! Daß Verstellung von Verstellung übertrumpft wird: »Harpagos gehorchte, hob den Deckel auf und sah die Überbleibsel seines Knaben. Doch entsetzte er sich keineswegs, sondern behielt sich in der Gewalt. Da fragte ihn Astyages, ob er erkenne, was für Wildbret er gegessen. Er antwortete, ja, er erkenne es; für ihn sei alles, was der König tue, wohlgetan. So sprach er, raffte das Übrige von dem Gericht zusammen und nahm's mit nach Haus. Da mag er wohl, bedünkt mich, das Ganze gesammelt und begraben haben.« (Herodot I 119.)

Um das Persische, das Atmosphärisch-Höfische an diesem Auftritt zu ermessen, mag man sich ihn als Pendant zu den Geschichten von Prexaspes denken, als Variation des gleichen Themas in der Umkehr. Um seinem Vesier bei einem Trinkgelage zu beweisen, daß er bei Vernunft sei, schießt Kambyses vor des Vaters Augen einen Pfeil auf dessen Knaben, der als Mundschenk ihnen aufwartet; die Leiche befiehlt er aufzuschneiden, um zu sehen, ob er ins Herz getroffen. Triumphierend fragt die Majestät: Prexaspes, sahst du je einen Menschen so gut schießen? Prexaspes erwidert: Herr, ich glaube, Gott selbst könnte nicht so treffen. Allerdings, Prexaspes ist kein Harpagos; er bleibt der unerschüttert Treue (Herodot III 35).

Aber wenn ihr auch das Religiöse abgeht, so fehlt doch dieser Geschichte nicht ein fester Halt, eine sie tragende Gesinnung. Darin unterscheidet sie sich von den späteren Hofgeschichten, wie z. B. Ktesias sie erzählt, noch immer sehr zu ihrem Vorteil. Noch geht es in ihr nicht um die bloße Sensation, sondern um die Entartung einer Norm. Nur fehlt für diese Norm im Griechischen ein Wort: sie ist die Treue, das Verhältnis gegenseitiger Verpflichtung zwischen König und Vasall. Wieder mag ein Vergleich das zeigen. Auch im rasenden Kambyses ist die Majestät entartet. Auch Kambyses gibt seinem Vesier den Befehl, den einzigen Erben seines Hauses, seinen Bruder Smerdis, heimlich aus der Welt zu schaffen. Auch hier darauf der Verdacht des Königs gegen den Vertrauten, auch hier darauf das Verhör. Der Unterschied ist allerdings, daß Prexaspes, der Treue, anders als der vorsichtige Harpagos, bezeugen kann, des Königs Opfer habe er mit eigener Hand begraben (III 63). Woraufhin des Königs Lob: »Du hast als wackrer Mann getan, wie dir befohlen«, sich fast wie ein Gegenbeispiel zur Astyages-Geschichte ausnimmt. Auch ist das Bedenkliche des Auftrags für Prexaspes ganz das gleiche wie für Harpagos. Sogar, was Harpagos nur fürchtet, daß der Mord für ihn bei einem Thronwechsel gefährlich werden könnte, eben das erfüllt sich bei Prexaspes in der Tat. Welches die Norm ist, die auch hier, wenn auch nur einseitig, verletzt wird, zeigt sich dann in der Prexaspes-Tragik. Davon später.

Als Königsgeschichte endlich steht diese Geschichte nicht für sich allein; es ist nicht anders denkbar, als daß sie von Anfang an mit anderen Königsmären, anderen in Erzählungen fortlebenden Eindrücken derselben Herrschergestalt in einem lockeren Sinnverbande stand. Kyros, Kambyses und dann wieder Xerxes haben, unbeschadet aller Vielfalt des von ihnen Erzählten, ihre großen, durchgängigen Schicksalslinien. Herrscherindividualität erscheint in ihnen, insofern an ihnen Schicksal offenbar wird. Schicksal aber stellt sich dar in typischen Erzählungsformen. Was nicht hindert, daß in diesen Formen die drei Herrschercharaktere sich in aller Schärfe abzeichnen. Und jedesmal erscheint die so gezeichnete Figur des Herrschers in der Transparenz der Mächte, die ihn sich erkoren haben. So können Geschichten ohne literarischen Zusammenhang dennoch, als ob sie aufeinander komponiert wären, zu einem einheitlichen Ganzen sich zusammenschließen. Das Ende des Kyros, wie es Herodot, unter verschiedenen Überlieferungen auswählend, berichtet, ist das schicksalhafte Ende eben dessen, auf welchen die Prophezeiungen seiner Geburtsgeschichte deuten: das Ende des Unersättlichen, an seiner eigenen Unersättlichkeit zuletzt Erstickenden, dem als Erschlagenen noch das sagenhafte Königsweib des fernen

Ostens, das sein Dämon wird, den Kopf in einen Schlauch voll Blutes taucht – mit einer Art Handlungssymbolik, für die ich im Griechischen, zum Unterschied vom Persischen, kein Beispiel wüßte; sein Tod ist der Tod desselben Menschen, von dem seine Mutter, da sie mit ihm schwanger ging, geträumt hat: ihrem Schoße entströme ein Wasser, das ganz Asien überschwemme, ihrem Schoße entwachse ein Weinstock, der ganz Asien überschatte. So ist Kyros ein Segen und Fluch zugleich. (Die beiden Träume sind nicht zwei verschiedene Versionen, sie stehen nicht nebeneinander als ›Dublette‹, wie man wohl gemeint hat, sondern deuten erst zusammen auf den Sinn des Prophezeiten.) Jene Transparenz im Herrscherschicksal kommt dem griechischen Daimonion immerhin soweit entgegen, daß der Glaube Herodots sich ohne weiteres darin bestätigt findet. Herodot kann seine eigene Lehre, daß es einen ›Kreislauf der menschlichen Dinge‹ gebe, dem betrogenen Ratgeber Kroisos in den Mund legen. Doch ist das eine deshalb noch nicht gleich dem anderen. In den persischen Geschichten an und für sich zeigt sich jene Schicksalslinie noch nicht in Symptomen eines Allgemeinen, einer wenn auch undurchsichtigen, nach unserer Rechnung oft durchbrochenen, so doch allgültigen Regel; sie hat weder den umfassenden Charakter, noch verläuft sie in den religiösen oder ethischen Kategorien von Maß und Überschreitung, Hybris und Vergeltung; sie verbindet nicht Geschlechter, sie beschränkt sich auf den Sinn der einzelnen Gestalten und erhebt sich noch kaum über die Beziehung zwischen Prophezeiung und Erfüllung. Ihrer Gattung nach ist die Geschichte vom Ende des Kyros nicht ein Beispiel für die Geltung des Herodoteischen Gesetzes, sondern Beispiel einer außerordentlichen Rache. Im Niveau der Form erreicht sie allerdings fast die Gyges-Geschichte.

So hat auch Kyros' Jugendgeschichte, da sie auf den späteren Herrscher deutet, ihre schicksalhaften Züge. Und nicht nur die Träume der Mandane, auch die Scheinerfüllung in harmloser Form – so seltsam wieder an den König Oedipus des Sophokles erinnernd – ist hierher zu rechnen. Persisches Stammesbewußtsein sieht sodann in Kyros den Befreier vom medischen Joch. Darum muß Kyros, nach einem bekannten Schema, als Nachfolger der gestürzten Dynastie, zum heimlichen Nachkommen eben derer werden, die er stürzt. Berufen als Befreier, wächst er auf, wenn jetzt auch nicht mehr unerkannt, so doch als Unfreier, als eines persischen Vaters Kind . . .

Das alles fließt in die Jugendgeschichte ein. Doch von dem allen unterscheidet sich das eigentümlich Neue, nur noch Novellistische, Gesellschaftliche, Menschliche, wie wir es zu kennzeichnen suchten, in seiner nur noch profanen Beispielhaftigkeit. Erst durch sein Ein-

dringen kommt das Ironische herein. Die Ironie entsteht dadurch, daß sich zwei Linien überschneiden, eine jüngere sich durch eine ältere schlingt. Auch mit griechischer Ironie archaischer Zeit ist dieser neue Geist nicht zu verwechseln. Jenes Autoritative, Imponierende, sich Dünkende, als absolut Gebärdende, sich selbst als Maß und letzten Ernst Betrachtende, kurzum der Schein wie immer, dessen das Ironische, als ein Relativierendes, bedarf, ist hier nicht, wie im Griechischen, der Mensch im Gegensatz zur Gottheit, sondern eines Menschen Rang und Stellung im Verhältnis zum nackt Menschlichen um ihn herum; wie hier z. B. eine Allmacht des Befehlenden im Gegensatz zu jenen Zufällen im Menschenwesen, denen diese Allmacht, da sie doch nur Allmacht über Menschen ist, sich ausgeliefert findet. Ungriechisch ist diese Ironie schon darum, weil die Art von autoritativer Macht, die sie voraussetzt, etwas Ungriechisches ist. In ihrem Dienste steht bereits die Doppelung des Befehls zur Aussetzung, steht der Instanzenweg: wie der Vesier zum König, so verhält sich wiederum der Hirte zum Vesier ... Befehle können durchgesetzt, erzwungen, kontrolliert werden, doch keine Macht der Welt kann hindern, daß in ihre Ausführung sich menschliche Erwägungen verflechten, bis zu denen der Befehlende nicht mehr hinabreicht.

Die Geschichte mündet in das historische Faktum, das sie in Novellenform erklärt, indem sie seine Vorgeschichte zu erzählen vorgibt: in den Aufstand der Perser unter Kyros' Führung gegen die Vorherrschaft der Meder. Der historische Harpagos scheint von Astyages zu Kyros übergegangen zu sein. In der Novelle wird daraus, um seinen Übertritt sinnvoll zu machen, eine Rache, die sich gegen eine Rache richtet, ein zwiefaches Hin und Her zwischen zwei gleich rachsüchtigen Naturen. Herrscher und Vesier, ein jeder treibt's nach seiner Art, ein jeder ist auf seine Weise blind. Des Herrschers Blindheit ist, daß er seinem Vesier, nachdem er ihm so grausam mitgespielt hat, als ob nichts geschehen wäre, das Heer der Meder anvertraut. Des Griechen Herodot Psychologie scheint hiervor zu versagen, solche Mentalität kann er sich nur als göttliches Verhängnis deuten (Herodot I 127). (Doch was alles möglich war, zeigt der Fall des Otanes, dessen Richterstuhl, zur Warnung für ihn selbst, mit Riemen aus der Haut seines wegen Bestechung hingerichteten Vaters bespannt war, Herodot V 25.) Doch was ist der Sinn all dessen? Den Schluß der Geschichte macht ein seltsames Gespräch. Vor dem gefangenen Astyages schwelgt Harpagos als Rächer in seinem Triumph. Da aber triumphiert der Unterlegene, indem er den Sieger als den dümmsten und treulosesten (Herodot sagt: »ungerechtesten«) von allen Menschen hinstellt: dumm, weil Kyros

jetzt statt seiner König sei, er also nichts gewonnen; »ungerecht«, weil er um jener Mahlzeit willen jetzt die Meder zu Knechten der Perser gemacht, sein eigenes Volk verraten habe. Die Geschichte endet schroff, mit einer Art Tableau. Der Sinn der Rache, in den alten Rachemären niemals angetastet, hier wird er nicht mehr geglaubt. Doch nicht ein Gott verkündet: die Rache ist mein. Rache ist Menschentorheit, Menschenwahn. Der Mensch, in ihrem Bann, glaubt da zu triumphieren, wo er sich ins eigene Fleisch geschnitten.

Das ›fabula docet‹ redet aus dem Munde des Betroffenen. Eine Einsicht scheint da über ihn gekommen, die zugleich sich auch gegen ihn selber richtet. Als Bekehrung dennoch im wahrhaften Sinne darf dies nicht gedeutet werden. Von wie anderer Art, um wieviel kälter, skeptischer die Weisheit ist, die hier verkündet wird, mit griechischer Weisheit derselben Zeit verglichen, dafür mag das Ende der Geschichte von Solon und Kroisos uns als Beispiel dienen. Wo im Griechischen der Blick sich auf das Rätsel menschlicher Begrenztheit unter Gottes Allmacht richtet, nach dem delphischen Gebot der Selbsterkenntnis, zeigt die persische Geschichte kraß und nackt den Widerspruch menschlicher Torheit mit sich selbst.

Ursachen der Feindschaft zwischen Hellas und Asien

Daß eine ganze Gattung nur in einem Exemplar vorkomme, ist nicht zu glauben. Wenn es persische Königsgeschichten als Torheitsgeschichten gab, so gab es deren nicht nur eine. Ein mehrfaches und sich steigerndes Hinüber und Herüber gegenseitiger Vergeltung, mit dem Ende, daß nicht nur das »Unrecht«, sondern auch die »Torheit« solchen Reagierens offenbar wird: solcher Sinn in solcher Form ist nicht nur der Astyages-Geschichte eigentümlich, er ergibt sich so z. B. auch aus der Erzählung, mit der Herodot sein Werk beginnt; aus der Erklärung: seit wann und durch wessen Schuld Hellas und Asien sich verfeindet hätten.

Daß er persischen Erzählern folge, sagt hier Herodot so nachdrücklich, er distanziert sich selbst von dem, was er erzählt, so scharf, daß man ihm seine Perserquelle glauben muß. Und doch schien hier die »Rationalisierung« griechischer Götter- und Heldensagen in so radikal kritischem Geiste durchgeführt, daß man hat schließen können, Herodot befolge hier die Lehren »jonischer Sophisten«. Im Begriff der »Rationalisierung« fand man einen Topf zur Hand, in den man alles werfen konnte, worin man statt eines Wunders eine »Ratio«, eine Negation des Wunders wahrnahm. Aber daß das Wunder einem anderen, menschlich näheren, reflektierteren Sinn zu weichen anfängt, ist ein Phänomen, das persischen Geschichten nicht

mehr abgesprochen werden kann; es ist nicht zu verwechseln mit den Rationalisierungen der negativen Art bei Hekataios und Verwandten. Zwischen beiden ist der Unterschied, daß hier, bei Herodot, der eine Sinn durch einen anderen Sinn ersetzt und abgelöst wird, dort Sinn aufgelöst wird um der »Auflösung«, der »Lysis« willen.

Der Geist der Geschichte steckt in ihrer Gliederung. Zwei Stufen gehen voran, auf denen »Unrecht« – Frauenraub von beiden Seiten – hingenommen wird als das, was es in Wahrheit ist, als »Unrecht«, wie es in der Welt geschieht. Auf der dritten Stufe geht die Torheit, als die »Schuld« der Griechen, dazu über, solch ein Unrecht »ernst« zu nehmen und darüber den Krieg der Kontinente zu entfesseln. Hatten erst die Asiaten mit dem »Unrecht« angefangen – durch den Raub der Io (mit einem Detail geschildert, das im Stil fast an die Seeräubergeschichten in der Odyssee erinnert) –, so folgen alsbald die Griechen – mit dem Raube der Medea. »Bis dahin standen sie gleich zu gleich.« Zwei Generationen später sind es die Asiaten, die den Anfang machen – Paris raubt die Helena. Die Griechen werden vorstellig, doch wird ihnen geantwortet, sie selber hätten ja doch auch zuvor im gleichen Falle die Buße verweigert. Griechentorheit treibt es darauf zum Trojanischen Kriege. Wieviel weiser denken doch die Perser! »Daß Frauen geraubt werden, geschieht von Ungerechten; aber Ernst damit zu machen, Frauenraub zu rächen, so etwas machen nur Toren. Ist doch klar, hätten sie selbst nicht auch gewollt, so wären sie auch nicht geraubt worden.«

Der Schluß ist hier nicht weniger pointiert als in der Harpagosgeschichte. Der Erzählung liegt ein weitverbreitetes Schema zugrunde: dreiteilige Steigerung, am Ende gipfelnd in der Pointe. So erhebt, für uns zum erstenmal, asiatische »Weisheit« ihre Stimme gegen europäischen »Ernst«. Der Stoff griechische Sage, doch entgegen ihrem Geist geformt; der Ton ironisch statt heroisch. Aber die Geschichte roch nun einmal nach »Rationalismus«, und der galt für ein Zerfallsprodukt der Griechen . . .

Nicht zuletzt ist auch der Schuldbegriff dieser Erzählung von dem Schuldbegriff der Griechen so verschieden wie nur denkbar. In wie anderem Ton spricht Herodot von Schuld in eigener Person: »Das Göttliche wollte durch den Untergang so vieler Menschen (im Trojanischen Krieg) der Menschheit offenbaren, daß für großes Unrecht auch die Strafe groß ist nach der Götter Willen. Dies ist meine Meinung« (II 120). Schuld nach griechischen Begriffen wäre Schädigen ohne Berufung auf das Recht einer Vergeltung, als Verstoß gegen die Weltordnung, als Eingriff in die Rechtssphäre der Götter. Griechische »Schuld« birgt insgeheim, im Keime, schon die Buße in sich,

die als Folge hinterher, wann und wie immer, ob auch menschlichem Bemerken sich entziehend, zu entrichten ist. Will man ein Gegenbeispiel zu der ›persischen‹ Geschichte von der ›Schuld‹ der Griechen, so mag man sich an die ähnliche Geschichte halten, die von Herodot dem Hekataios nacherzählt wird (VI 137 f.): Ohne Rechtsanspruch vertreiben die Athener die Pelasger; dafür überfallen die nach Lemnos ausgewanderten Pelasger die Athener während ihrer Artemisfeier, rauben deren Frauen und töten ihre Söhne. Darauf kommt Unfruchtbarkeit über Herden und Frauen der Pelasger. Zur Sühne befiehlt ihnen das Delphische Orakel, sich dem Richterspruch Athens zu unterwerfen. Aus einem wie anderen Rechtsempfinden dies erzählt ist als jene Geschichte von der »Ursache« der Perserkriege, sollte keines Worts bedürfen: hier ist »Schuld« nichts weiter als Urheberschaft an einem Übelstand, unter dem beide Teile gleichermaßen leiden – nichts als eine »Torheit«.

Xerxes selbst hat, im Begriff, den Hellespont zu überschreiten, in Troia dem Priamos und seinen Helden geopfert. Er selbst sah den eigenen Zug im Lichte einer Vergeltung nicht nur jüngst vergangenen, sondern auch uralten Unrechts. Mit griechischen Stoffen, wenn sie den Geist beider Kontinente zu erhellen schienen, konnte ein Erzähler auf die Gunst wohl auch der höchsten Kreise rechnen. Welchen Ansehens die Geschichte sich erfreute, zeigt eine phönikische ›Variante‹. Persische Königsnovellen mit »ägyptischen« und »griechischen« Varianten gibt es unter den Geschichten von Kambyses. Die Geschichte von der Feindschaft zwischen Asien und Europa ist derselben Gattung[5].

Prexaspes

Die Geschichte von Prexaspes' Tod gehört zu dem Novellenkranz, der um die Thronbesteigung des Dareios sich gelegt hat. Ihre Verbindung mit dem Plan der Sieben, die gegen den falschen Smerdis sich verschworen haben, scheint jedoch nur locker. Sie daraus zu lösen, kostet wenig Mühe; so daß die Vermutung naheliegt, sie sei durch Herodot erst in jenen Zusammenhang geraten. Für die »Analyse« wird damit nicht viel gewonnen. Denn der Übergang der Herrschaft von Kambyses zu Dareios mußte seit jeher zugleich mit den Geschichten von Prexaspes' Schicksalen gegeben sein. Pre-

[5] Aus einer zwischen Griechen und Persern geführten »Diskussion« läßt sich diese Variante nicht erklären. Wie soll etwas so Bestimmtes und in seiner Form Präzises auch durch eine »Diskussion« zustande kommen? Die »Novelle« ist die Denkform, in der sich der Orient äußert, nicht nur über das Vergangene, sondern schlechthin.

xaspes opfert sich, um für den echten Erben des Kambyses, für Dareios die Bahn freizumachen. Man kann die Geschichte des Dareios auch erzählen, wenn man die Geschichte des Prexaspes aus ihr ausläßt – wie dies eine spätere Überlieferung, die bei Trogus vorliegt, in der Tat getan hat –, doch nicht umgekehrt.

Das Außerordentliche an Prexaspes ist, daß sich in ihm allein, in allen diesen persischen Geschichten, eine tragische Gestalt in unserem Sinne darstellt. Als Mörder des echten Smerdis in Kambyses' Auftrag findet er sich von demselben, dem er treu geblieben war bis zum Verbrechen, plötzlich preisgegeben, da der König, seinen nahen Tod vor Augen, seine Großen und voran sein eigenes Geschlecht, die Achaimeniden, aufruft, den Betrug des Prätendenten zu enthüllen und zu rächen. Doch die große Selbstbezichtigungs-, Enthüllungs- und Ermahnungsrede des sterbenden Königs ist von einer Wirkung, die aller Erwartung widerspricht. Statt daß ihr die Entlarvung folgt, verhallt sie ungeglaubt ins Leere. Also kann etwas nicht stimmen? Hat hier Herodots kombinatorisches Talent zwei sich widersprechende Überlieferungen vereinigt? Doch wie, wenn der Widerspruch gewollt wäre? Wenn der Unglaube, auf den die Entdeckung stößt, in des Erzählers Absicht läge? Wenn er damit überraschen, vorbereiten, Situationen schaffen wollte? Die Enthüllungsrede würde damit allerdings um ihren nächsten Sinn gebracht. Sie stände nicht am Ende eines Lebens als ein Ecce tragischer Selbstoffenbarung, wie die Ecces griechischer Tragödien (möglich, daß durch Herodot von diesem Geiste nur zuviel in die Kambysesrede eindrang); sie dürfte nicht nur für sich betrachtet werden, sie wäre bedingt durch eine eigentümlich kritische und fast wieder ironische ›Situation‹. Kaum daß die große Klage- und Enthüllungsrede, auf gut orientalisch, in den feierlichsten Fluch und Segen ausklang, Segen für die Perser, wenn sie den Betrug des falschen Smerdis rächten, Fluch, wenn sie ihm dienten; kaum daß um den Sterbenden (nicht weniger gut orientalisch) der versammelte Hof die Kleider sich zerriß: da taucht auch schon der Zweifel auf – man glaubt der Rede nicht. Der Umschwung ist hier in der Tat nicht zu entbehren. Er ist notwendig auch schon, um zu erklären, wie es möglich war, daß sich der Magier mit seinem Komplicen volle sieben Monate – soviel als zur Regierung des Kambyses, um acht Jahre voll zu machen, fehlten – auf dem Thron hat halten können. Als Hauptgrund dafür weiß Herodot eben die Haltung des Prexaspes anzuführen: des Kambyses Haß auf seinen Bruder, den beliebteren der beiden, war bekannt; daß er kein Mittel scheuen würde, um ihn zu vernichten, traute man ihm zu, und allen Zweifel vollends schlug Prexaspes nieder. Das Ansehen, in dem er stand, wird nicht um-

sonst so oft hervorgehoben. Die Entdeckungsrede des Kambyses ist schon darum notwendig, weil erst durch sie die Situation geschaffen wird, in der Prexaspes sich selbst untreu und zum tragisch Schuldigen wird. Er leugnet seine Tat, den Mord am wahren Smerdis, der Getreue nicht anders als der treulose Harpagos, »um sich zu sichern«. Denn ihm droht die Blutrache der Achaimeniden. Er leugnet »gewaltig« (δεινῶς). Um die Schwere des Konflikts noch über Herodot hinaus ganz zu ermessen, nehme man hinzu, als welche Sünde in der Zarathustrischen Adelsmoral die »Lüge« gilt. Das offizielle Dokument der Zeit, die große Inschrift des Dareios, ist, wo sie vom Sturz des falschen Prätendenten handelt, ganz erfüllt von einem Wahrheitspathos, das vom religiösen nicht mehr fern ist. Wenn aber Prexaspes »leugnete«, so mußte sich sein Leugnen gegen etwas richten. Und das kann nur die Entdeckung durch Kambyses selbst gewesen sein, da niemand sonst von dem Verbrechen wußte. Ohne die Entdeckungsrede des Kambyses keine Tragik des Prexaspes. Denn nun kann es bei dem bloßen Ableugnen nicht bleiben. Wenn der echte Bruder des Kambyses von Prexaspes *nicht* getötet wurde, so mußte der echte auf dem Throne sitzen! Durch sein Leugnen liefert sich der Treue in die Hände der Betrüger. Sie berufen ihn, verbünden sich mit ihm, vereidigen ihn (III 74), zuletzt verlangen sie von ihm, er solle von einem Turm der Königsburg herab vor allem Volk die Lüge als die Wahrheit ausrufen. Doch da gewinnt, zum Äußersten getrieben, der sich selbst verloren hat, sich wieder. Er beschwört das Andenken des Kyros und des wahren Herrscherhauses, bekennt sich zu seiner Tat und stürzt sich vom Turm herab. Mit seinem Tode sühnt er seine Lüge.

Möglich ist diese Geschichte nur in einer halbwegs noch heroisch empfindenden Zeit. Auch hierfür gibt uns eine spätere Version die Probe aufs Exempel: Trogus folgt dem Herodot, aber Prexaspes ist bei ihm gestrichen, nicht einmal sein Name ist geblieben. Ob Trogus selbst oder schon sein Gewährsmann, ob aus Willkür oder einer persischen Überlieferung folgend, das getan hat, macht im Endergebnis keinen Unterschied. Auf Persisches deuten die Namen: der Magier »Gaumata« der Dareios-Inschrift erscheint als »Gometes«; »Oropastes« ist der Name für den falschen »Mergis«. Prexaspes erübrigt sich, da Gometes, als der Betrüger, der er ist, zugleich den echten Mergis heimlich aus der Welt schafft. Er erhält den Mordbefehl vom Wüterich Kambyses, gerade noch, bevor dieser an seiner Schenkelwunde stirbt. Den Mord vollbringt er, da der König tot, erst recht, um seinen Bruder für den echten Erben auszugeben. Ursprünglich sieht das nicht aus. Der Sinn für seelische Konflikte ist erloschen, es gibt nur noch Schurken oder deren Opfer. Die

Schwarzweiß-Manier läßt für die Tönungen einer Prexaspes-Tragik keinen Raum.

Vollends zur Schauergeschichte wird der Thronwechsel bei Ktesias (Photios 72). Neider, Brudermörder und Betrüger wird Kambyses da in einem. Er tötet den wahren »Tanyoxarkes«, vorgebend, er strafe dessen Doppelgänger dafür, daß dieser den wahren habe verleumden wollen. So wird die Komplikation auf die Spitze getrieben. Sieben Jahre gilt der Falsche für den Wahren, bis als erste die Königin-Mutter hinter das Verbrechen kommt . . . Aus dem Motiv des Doppelgängers wird herausgeholt, was nur herauszuholen ist. Auch fehlt es nicht an Vorzeichen, Eunuchen, Giften, an allem, was grauslich ist. Um möglichst paradox der Rächermacht des Schicksals zu erliegen, schneidet sich Kambyses in den Schenkel, da er nichtsahnend – an einem Stückchen Holz herumschnitzt! Die Eunuchenwirtschaft der persischen Decadence mag dem schriftstellernden Leibarzte des zweiten Artaxerxes als Modell gedient haben. Den Spuren alter Sage bei ihm nachzugehen, dürfte umsonst sein.

Das Ende des Kambyses

Wohl die religiöseste von allen persischen Königsgeschichten Herodots ist die vom Tode des Kambyses (III 64 ff.). Dieser Tod ist bis in jede Einzelheit eine Vergeltung für ein Sakrileg. Der Ort des Todes ist vorausgesagt von dem berühmtesten ägyptischen Orakel, dem zu Buto. Der Tod selbst ist Zug um Zug, von eigener Hand, dasselbe, was Kambyses kurz zuvor in Memphis an dem Apis-Stier verübt hat. Die Entsprechung könnte auch im krassesten Wunderbericht nicht wunderbarer sein. »Da die Priester den Apis vor ihn brachten, zog Kambyses, seiner Sinne schon nicht mehr mächtig, den Dolch aus der Scheide und traf, statt, wie er wollte, den Bauch des Apis, dessen Schenkel. Und sprach lachend zu den Priestern: Gaunerbande! Sind denn Götter so? Von Fleisch und Blut und gegen Stahl empfindlich? . . . Darauf befahl er seinen Schergen, die Priester zu geißeln und jeden Ägypter, den sie feiern sähen, zu töten . . . Doch der Apis lag im Heiligtum an seiner Schenkelwunde leidend, bis er verschied.« Darauf der Tod des Gottesmörders: ». . . Schwang sich aufs Pferd, um auf der Stelle nach Susa gegen den Magier zu ziehen. Da, wie er sich aufs Pferd schwingt, fällt von seiner Schwertscheide der ›Knauf‹ ab (die pilzförmige Sicherung der Spitze), und die entblößte Spitze fährt ihm in den Schenkel. Und da er an derselben Stelle sich verwundet fand, an der er den Ägyptergott Apis getroffen hatte und wohl fühlte, daß die Wunde tödlich war, erkundigte er sich, wie der Ort heiße . . . Zwanzig Tage später berief er seine Großen . . . (Folgt die große Enthüllungsrede.) Als danach am Schenkel Knochenfraß und kalter Brand ausbrach, verschied Kambyses . . .« Das ›Auge um Auge, Zahn um Zahn‹ wird hier so weit getrieben, daß die sonst verbotene Frage erlaubt ist: Was ist hier das Muster? Ist der Tod des Königs dem des Stieres nachgebildet? Oder umgekehrt? Die Schenkelwunde bei dem Stier ist ebenso erzwungen, wie sie als tückischer Zufall bei einem, der auf sein Pferd springt, sich begreifen läßt. Die Spitze des Dolches, der am Gürtel hängt, kann, wenn sie sich entblößt, nur in den Schenkel fahren. Daß der Dolch dagegen an dem Stier, statt in den Rumpf zu fahren, in den Schenkel abgleitet, und nicht nur das, sondern der König es auch noch dabei beläßt, ist kaum zu fassen; um es zu erklären, muß der »Wahnsinn« herhalten. Daß gar der Stier vor seinem Ende erst noch eine Zeitlang krank daniederliegt, ist für das Sakrileg am Stier bedeutungslos und wird erzählt nur um des Vorbilds willen. Ein fremder, fromm pedantischer, propagandistischer Erzählergeist hat sich in eine altpersische Überlieferung eingenistet. Des Kambyses Tod von eigener Hand stimmt zum Berichte der Dareios-Inschrift und muß alte, echte Überlieferung sein. Die Wundersucht ägyptischer Priester hat der alten Überlieferung sich bemächtigt. Als göttlich verhängt ist dieser Tod wohl seit jeher empfunden worden, freilich nicht aus so beschränktem Geiste.

Die Geschichte von Kambyses' Ende widerspricht nicht der Tendenz, die in den persischen Novellen sich bemerkbar macht, sich von dem Bann des allzu Wunderbaren zu befreien und in geschichtlich-novellistischen Geschehensformen menschlichen Problemen sich zu öffnen. Wie aufs Ganze hin gesehen die persischen Geschichten Herodots, trotz ihrer Greuel, durch eine vornehme Gebundenheit sich auszeichnen, so sind aufs Ganze hin gesehen seine ägyptischen Geschichten ausnehmend plebejisch. Wieviel davon auf Rechnung des Volkscharakters, wieviel auf soziale Unterschiede komme, da die höchsten Priesterkasten Ägyptens Herodot nicht offen standen wie der persische Adel, stehe dahin. Das Schicksal des persischen Hofadels war jedenfalls zugleich das Schicksal jenes vornehmeren Geistes, der von Herodot noch eben uns gespiegelt, bald, wie König Xerxes selbst nach seinem unglücklichen Zuge, sich seiner expansiv politischen und ritterlichen Art begibt, um in Haremsaffären und Palastintrigen zu versinken. Sozial niedrigere Formen, religiöse wie profane, fangen an, sich über die erzählbare Materie der Palastgeschichten zu verbreiten. Beispiel einer ›Perspektive von unten‹ ist auch das Buch Esther.

Vasallengeschichten

Mündliche Überlieferungen unterliegen jederzeit und ohne Rest dem Zwang traditioneller Formen. Die Menschheit sorgt vor, daß zu Individuelles, dessen sie in irgendeinem weiteren, sei's auch noch so ausgewählten Kreise nicht mehr habhaft würde, sich nicht fortpflanzt. Auch schriftliche Überlieferung muß die Grenzen des Individuellen überschreiten, doch kann Einziges, ja Allerwertvollstes und Höchstes, von Jahrhunderten nicht wahrgenommen, unter äußerlich traditionellen, von der Allgemeinheit akzeptierten Formen so enthalten sein, daß man gezwungen wird, das eine um des anderen willen in den Kauf zu nehmen. Bei mündlicher Überlieferung kommt dies Dilemma nicht erst auf.

Fragt man nach den Gattungen, die in den Persergeschichten sich vertreten finden – denn in Gattungen verläuft, was Herodot nach seinen Persern zu erzählen weiß –, so stellen sich als zweite Gruppe neben die Rachegeschichten die Vasallenmären. Beide haben in nordischer Sage ihre Parallelen.

Mit Vasallengeschichten sind gemeint solche Geschichten, in denen der König einen seiner Getreuen mit einer Aufgabe betraut – wo nicht schon der Vasall selbst seine Aufgabe von seines Königs Munde sich abliest – und die Durchführung der Schläue oder Kühnheit des Betrauten überlassen bleibt. Das Ziel ist jedesmal gegeben als ein Faktum der Geschichte, die Art, wie es zu erreichen ist, läßt dem Erzähler Raum, um alle Mittel seiner Kunst ins Spiel zu setzen. Für die Gattung charakteristisch ist die Vorliebe für dreiteilige Steigerungen – das Steigern gehört zum Wesen. Reicher Lohn und Dank des Königs pflegt den Schluß zu machen. Die Erzähler von Geschichten solcher Art erzählen im Interesse der Nachkommen, zu deren erlauchten Vorfahren der jedesmal zu Feiernde gezählt wird.

Der gegebene König für solche Geschichten ist Dareios, als Begründer der zu Herodots Zeit herrschenden höfischen Ordnung. Von der Gnade, die der König einst erwies für dieses oder jenes Heldenstück einziger Art, leitet der Rang sich ab, breitet der Glanz sich aus, in dem die Hofsippen, die Großfürsten sich sonnen. Der allmähliche Übergang vom ritterlichen zum zeremoniellen Geiste, von Dareios zu Xerxes und Artaxerxes, vom Vasallentum zum dekadenten Hofadel wirft hie und da bereits in die Erzählungen seine Reflexe.

Musterbeispiel ist die Einnahme von Babylon durch Zopyros unter Dareios (III 152 ff.). Einzig und allein dank jener Gattungsform lebt dies Ereignis fort in Herodots ›Erinnerung‹. Am Ende fehlt ihm nicht die Signatur: »Mit Zopyros aber konnte an Verdienst kein anderer Perser, weder der Vor- noch Nachgeborenen, sich vergleichen nach dem Urteil des Dareios, es wäre denn Kyros allein. Denn mit dem hat kein Perser noch gewagt sich zu vergleichen. Oft habe Dareios, wird erzählt, bekundet, lieber wäre ihm, Zopyros wäre heil und unverstümmelt, als daß er noch zwanzig Städte wie Babylon hinzugewänne. Auch erwies er ihm die höchsten Ehren, machte jährlich ihm Geschenke, wie sie für die größte Auszeichnung unter den Persern gelten, überließ ihm Babylon abgabenfrei auf Lebenszeit und gab ihm noch viel anderes dazu.« Aber bei Herodot folgt der Geschichte noch ein Nachspiel: »Dieses Zopyros Sohn war jener Megabyzos, der in Ägypten das Kommando gegen die Athener und ihre Bundesgenossen führte (454 v. Chr.), dessen Sohn wieder der Zopyros, der nach Athen kam als persischer Überläufer.« Herodot liebt solche halb verhüllten Pointen: so der Großvater, und so der Enkel!

Durch das Genus ist bedingt, daß dreierlei in der Geschichte möglichst eindrucksvoll zu machen ist – die spätere Rhetorik würde leicht hier überall die »auxesis« herauslesen –: erstens Größe und Gefahr der Aufgabe; zweitens das Wagnis selbst, womöglich auch das wieder in dreifacher Steigerung, wobei die List bereits das Rekkenstück aus seiner Gunst verdrängt; zuletzt das glückliche Gelingen samt dem Lohn. Zum ersten dient die Schilderung des Übermuts der Babylonier, ebenso wie des Mißlingens der Versuche, die Stadt auszuhungern; die Belagerten haben an Frauen alles, was entbehrlich ist, erwürgt. Ein Jahr und sieben Monate sind um, Dareios tobt und kann doch Babylon nicht nehmen. Da meldet sich Zopyros, der Sohn des Megabyzos, der den Magier hatte stürzen helfen . . . Ein Vorzeichen gibt ihm Gewißheit, die Zeit für den Fall der Stadt sei reif. Doch er behält sein Wissen still für sich. Bezeichnend, wie bedacht er darauf ist, daß keiner sein ›Verdienst‹ ihm raube. In erster Audienz empfangen, fragt er den Dareios, was er darum gäbe, Babylon zu nehmen. Nach der Selbstverstümmelung in zweiter Audienz empfangen, erscheint er so zugerichtet, daß Dareios von seinem Thron aufspringt: wer ihm das angetan? »Niemand als du«, lautet die Antwort; »kein anderer hat eine Macht, die groß genug wäre, um mich in einen solchen Zustand zu versetzen.« Und jetzt erst rückt er mit seinem Plan heraus, der sich auf die bekannten Formen königlicher Ungnade, des Abschneidens von Ohren und Nase, gründet. Die Überlistung selbst gelingt dank dreimaliger Steigerung: zweimal muß der Verräter in der Überläufermaske mit geringeren Haufen über Perser siegen, um sich des Vertrauens seines Feindes zu versichern. Bei dem dritten Male öffnet er dem Perserheer die Tore.

Der Maskierte in der Feindesstadt ist als Motiv ebenso häufig, wie dies Abenteuer jederzeit sich wiederholen kann. Derselben Art ist in der Odyssee (4, 242 ff.) der übel zugerichtete Odysseus in der Stadt der Troer. Das Besondere an der Zopyrosgeschichte ist einmal ihre entwickelte erzählerische Technik, die zumal auch in den Dialogen glänzt, vor allem aber ihre Beispielhaftigkeit, da sie ein wahres Muster jenes Treu- und Dienstverhältnisses vor Augen stellt, wofür das griechische Wort »agathoergia« anstatt eines Terminus verwandt wird. Niemand führt bei Herodot dies Wort so gern im Munde wie sein Xerxes. Aber während es in den Geschichten um Dareios für ein ritterliches Treueverhältnis steht, wird es in Xerxes' Munde mehr und mehr zum Anspruch einer Haltung, der die Wirklichkeit nicht mehr entspricht. Derselbe Wandel wird sich uns in den Königsgeschichten wiederholen.

Ein zweites Beispiel dieses Typs ist die Geschichte von der Bestrafung des Oroites (III 127 f.). Oroites, Statthalter von Sardes, den Griechen bekannt als tückischer Überwältiger des Polykrates von Samos, erweist sich als unbotmäßiger Vasall, mordet, was ihm im Wege steht, läßt einen königlichen Sendboten spurlos verschwinden. Dareios, der noch rings von Aufständen bedroht ist, kann nicht wagen, ihn offen zu bestrafen. Er beruft die Ersten seines Hofes: Wer sich dieser Tat getraue, die mit List, nicht mit Gewalt getan sein wolle? Unter dreißig, die sich melden, entscheidet das Los, wie in Heroenzeiten; es entscheidet für Bagaios. Bagaios macht sich auf die Reise, wohl versehen mit einem Haufen königlicher Erlasse allen möglichen Inhalts – dies nun freilich nicht mehr ganz wie in Heroenzeiten. In Audienz empfangen von Oroites, löst er Siegel um Siegel und gibt Schreiben um Schreiben zum Verlesen dem Schreiber des Statthalters. Er selbst beobachtet die Wirkung auf die Leibwache. Endlich gibt er ein Schreiben zu verlesen: Perser! Der König Dareios verbietet euch, dem Oroites weiter zu dienen. Darauf senken sie die Lanzen. Als Bagaios das sieht, faßt er Mut und gibt als letztes Schreiben zu verlesen: Der König Dareios befiehlt den Persern in Sardes, den Oroites zu töten. Da zogen sie ihre Dolche und töteten den Oroites auf der Stelle.

Was in diese Form von Dienstgeschichten eingeht, kann im Inhalt zwischen novellistischen Motiven und geschichtlichen Ereignissen beliebig schwanken. Die Bestrafung des Oroites ist historisch glaubwürdig. Zur Strafe allerdings des Himmels dafür, daß Oroites den Polykrates gepfählt hat, wird das Unternehmen des Bagaios erst durch die Verknüpfung der Ereignisse bei Herodot. Aber wie sehr doch alles Persische traditionellen Formen unterworfen bleibt – man braucht nur Griechisches, scheinbar der gleichen

Art, heranzuziehen, um sich darüber klar zu werden. Die Schicksale des griechischen Arztes Demokedes am persischen Hof und auf der Flucht in seine Heimat Kroton (III 129 ff.) sind als Abenteuer einem Typischen zwar auch wieder nicht ganz enthoben, aber doch wieviel individueller, wie doch in der Freiheit der Person hellenisch schwelgend! Das Persönliche beginnt, das Gattungsmäßige und damit auch das Novellistische zu sprengen. Die Geschichte endet zwar mit einer Pointe, einer glücklichen Verlobung, und doch ist das, nach dem Maß der Gattung, gar keine ›Geschichte‹. Nicht anders ist es mit den Geschichten von Maiandrios, von Syloson (III 139 ff.) usw. trotz aller ihrer Drastik . . . Auch da gibt's Verrat, Betrug, List, Abfall, falsche Rollen, Scheingebaren, glückliches Entrinnen, doch die Luft darum herum ist die der Polis, Luft des freien Menschen. Denn auch die Tyrannis, da sie doch nur eine ausschweifende Form, nur ein Extrem der Polis ist, vermag an den grundlegenden Gesinnungen nichts zu verrücken.

Zu den Vasallengeschichten endlich ist auch der ganze Novellenkranz zu rechnen, der um den Regierungsantritt des Dareios sich gelegt hat (III 80 ff.; 521 v. Chr.). Auch alles historisch Anfechtbare, auch der Widerspruch dieser Geschichten zu der Behistun-Inschrift[6] ist aus der Gattung zu erklären. Die Idee des Königtums, wie sie als freiwillig erkannte Mitte und fortreißende Autorität einer paradigmatischen Vasallenschaft sich darstellt, kann naturgemäß nicht die sein, in der sich der König selbst, in seiner Legitimität, als von Gott eingesetzt, in feierlicher Urkunde vor seinen Untertanen ausweist. Welchen Erbanspruch der König auf den Thron besaß, war für die Gattung der Vasallengeschichten ebenso gleichgültig wie entscheidend in den Augen des Dareios. Dessen Stammbaum kennt auch Herodot sehr wohl (vgl. VII 11). Jedoch mit solchem Wissen überlieferte ›Erinnerung‹ zu durchstoßen, läge jenseits seiner Möglichkeiten. Hätte er's getan, um wieviel ärmer ständen wir nicht da!

Typisch ist schon die zierliche Geschichte von der Tochter des Otanes. Daß die Auszeichnung der Tochter eines Großen auf den Großen selbst zurückstrahlt, ist verständlich. Auch hier wird Gefahr und Schwierigkeit der Aufgabe hervorgehoben. Auch hier wiederholt sich die dreifache Steigerung. Die Aufträge des Vaters an die Tochter, die im Harem wohl verwahrt wird, und die Antworten der Tochter ähneln stark den Aufträgen des Mardochai an seine Pflegetochter, die im Harem des Ahasverus (Xerxes) verwahrt

[6] F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden (Vorderasiatische Bibliothek) 1911 S. 15 ff. u. 69 f.; Fr. W. König, Relief und Inschrift des Königs Dareios I. am Felsen von Bagistan, Leiden 1938.

wird, wie auch deren Antworten, im Buche Esther. Auch steigt Mardochai durch Esther ähnlich in der Gunst des Königs, wie Otanes durch Phaidyme seinen Rang am Hof erhöht . . . Das gleiche Genus blickt noch eben kenntlich durch die jüdische Romanerzählung.

Mit dem Harem des Kambyses hat der falsche Smerdis auch die Tochter des Otanes in Besitz genommen. Otanes schickt zu ihr hin und läßt fragen: was für ein Mensch das sei, bei dem sie schlafe. Könne sie nicht wissen, schickt sie ihm zurück. Darauf er wieder: so erkundige dich bei Atossa; ihren Bruder muß sie kennen. Sie wieder: seit dieser Mensch regiert, kann ich Atossa nicht mehr sehen; er hat uns alle getrennt. Da schickt zum dritten Male Otanes: »Meine Tochter, du bist edeln Blutes: der Gefahr, die dir dein Vater auferlegt, darfst du dich nicht entziehen. Wenn er nicht Smerdis ist, der Sohn des Kyros, sondern der, den ich argwöhne, dann darf er nicht ungestraft sich deines Lagers und des Perserthrons gefreut haben. Mach es, wie ich dir sage: schläft er bei dir, und du merkst, er ist hinüber, pack' ihn bei den Ohren! Hat er Ohren, so weißt du, der bei dir liegt, ist Smerdis, der Sohn des Kyros; hat er keine, so ist er Smerdis, der Magier.« Sie schickt ihm zurück: Zwar die Gefahr sei groß; habe er keine Ohren und entdecke, daß sie danach greife, so bringe er sie gewißlich um. Dennoch wolle sie's wagen. Als die Reihe an sie kam . . . usw. (III 68 f.).

Man hat die Geschichte als ein Haremsanekdötchen wohl etwas zu leicht genommen. Was sie von den späteren Haremsanekdoten unterscheidet, ist, daß sie ein weibliches Pendant zu männlich-ritterlichen Taten ist, daß sie von Adel und Wagnis handelt, daß es in ihr um Persertugenden, Wahrheit und Treue geht. Ohne die Tapferkeit der Tochter kein Verdienst des Vaters um die Thronbesteigung des Dareios.

Mit Otanes konkurrieren die sechs Würdenträger, deren Namen bis auf einen auch die Behistun-Inschrift verzeichnet. Jeder hat sein eigentümliches Verdienst, doch so, daß für Dareios dabei Rang und Rolle eines primus inter pares ausgespart wird.

Als Herrscher erweist er sich nicht durch den Stammbaum, sondern durch die Energie, mit der er die Zaudernden zwingt, durch die Verwegenheit, mit der er ihnen, wenn sie den Moment nicht nutzen, mit Verrat droht, durch die Überlegenheit, mit der er, wie erst bei der Tat, so hinterher im Rat über die anderen obsiegt. Den Herodoteischen drei Reden, zugunsten der demokratischen, der aristokratischen und der monarchischen Verfassung (vgl. VI 43), muß in dem persischen Muster schon darum etwas entsprochen haben, weil der Sonderrang, der dem Otanes zugestanden wird, indem er ideell dem König gleichgestellt wird, einen Kampf der Meinungen

voraussetzt. Der Rang der übrigen fünf Würdenträger und ihrer Familien im Hofzeremoniell wird in gleicher Weise ätiologisch auf einen Vertrag zurückgeführt, das heißt: nicht der König kreiert den Adel, sondern der Adel kreiert den König! In Novellenform, im Ton der unterhaltenden Geschichte, wird gezeigt, wie aber auch der Adel nicht ohne den König auskommt. Die Treue ist das, was in der Idee des Königstums an Adel, im Adel an Königsidee lebendig ist und eins ans andere bindet.

Vorbildlich zeigt sich das Treuverhältnis zwischen König und Vasall im Kampf. Muster eines Vasallen ist Gobryes, der im Dunkeln mit dem Magier ringend, am Boden sich mit ihm wälzend, dem zaudernd und mit erhobenem Dolche dabeistehenden Dareios zuruft, zuzustoßen, gleichviel welchen von beiden er treffe. Der Getreue wird als Warner auf dem Skythenfeldzug dem Dareios sich nicht weniger bewähren.

Daß Dareios, da er die Entscheidung an sich reißt, als letzter, siebenter zu den Verschworenen hinzukommt, hat im Märchen seine Parallelen, wenn der Held als letzter, jüngster seiner Brüder auszieht usw. Aber das »Motiv« allein und ohne die geschichtliche (d. h. durch die geschichtliche Konstellation bedingte) »Situation«, in der es auftritt, würde nicht genügen, um als sinnvolle ›Erinnerung‹ fortgepflanzt zu werden. Die Ansprüche der sechs Großen auf den Ruhm, an der Entlarvung mitgewirkt zu haben, scheinen in die Zeiten des Dareios selbst hinaufzureichen. Die Inschrift von Behistun beansprucht das Verdienst an der Entlarvung so ausschließlich für den König, daß man kaum umhin kann, auf die Ansprüche auch anderer daraus zu schließen.

Als ein primus inter pares, allerdings ein gottbegnadeter, zeigt sich Dareios endlich auch in der Geschichte von dem klug gelenkten Gotteszeichen. Die Sieben beschließen, König solle der sein, dessen Pferd bei ihrem Ausritt in der Frühe zuerst der aufgehenden Sonne entgegenwiehere. Das ›Motiv‹ ist wieder weit verbreitet. Aber die Geschichte von dem schlauen Stallmeister Oibares ist doch ihrer Gattung nach auch wieder eine jener Dienstgeschichten, die um die Idee des Königtums sich drehen. Wieder wird einem Getreuen eine Aufgabe gestellt (III 85): »Jetzt, mein Oibares, wenn du dich auf eine solche Kunst verstehst, richte es so ein, daß diese Würde mir und keinem anderen zufällt.« Oibares darauf: »O Herr, wenn es nur davon abhängt, ob du König wirst oder nicht, so sei getrost« . . . (Oibares, nebenbei, ist der aus Herodot bekannte spätere Statthalter von Daskyleion.) Zum geborenen König gehört auch der schlaue Stallmeister, der als sein Manager, durch welche Manipulation auch immer, seines Herrn Pferd zur rechten Zeit zum Wiehern bringt.

Und mag das Pferd auch nur an eine Stute sich erinnern, Volk und Adel werden schon glauben, es gelte der Sonne. König ist, wer so beschaffen ist, daß alle seinesgleichen an Geburt und Macht, wie sie's auch anfangen, nicht anders können als ihm huldigen. Daß dabei auch gemogelt wird, fällt nicht schwer ins Gewicht. Und zur Beruhigung wird uns versichert: »In dem Augenblick aber, da das Pferd wieherte, fuhr auch schon unter Donner ein Blitz vom Himmel. Dies kam noch hinzu, um den Dareios zu bestätigen, wie auf Verabredung als Wink von oben. Da sprangen die Perser von ihren Pferden und warfen sich dem Dareios zu Füßen.«

Alle diese Geschichten, deren Herkunft aus der Anschauung des Hofadels sich nicht verleugnet, zeigen vorbildlich, wie dreierlei den König ausmacht: das Fortreißende zur Tat, der Sieg im Rat und drittens das geschickt gelenkte Gotteszeichen. Wie sehr Mitte und Zusammenhang all dessen aber doch die einmalige Art des Königs ist, zeigt sich erst ganz an deren Gegenbeispiel Xerxes.

Xerxes

Konnte die Berichterstattung über Kyros, Kambyses und Dareios, von leicht unterscheidbaren Zusätzen griechischer Herkunft abgesehen, im ganzen noch als einheitlich erscheinen, so ist die Berichterstattung über Xerxes eine Welt so bunter Art, daß die verschiedenen Formen, die an ihr geschaffen haben, oft genug für unser Auge sich verwirren. Daß trotz dieser Vielfalt im Ergebnis ein ›Charakterbild‹ zustande kommt, geschlossener noch als alles andere, kann kaum hoch genug gewertet werden. Bei Kambyses konnte man z. B. sagen: jener Mensch Kambyses, der in Tränen ausbricht über den besiegten König der Ägypter, als dieser beim Anblick eines alten Freundes, der nun betteln muß, laut aufweint, nachdem er der Abführung der Tochter in die Sklaverei, des Sohnes zur Hinrichtung nur mit stummer Verneigung zugesehen hat (III 14), dieser Mensch Kambyses ist nicht notwendig derselbe von Charakter wie jener Kambyses, der aus Eifersucht seinen Bruder, aus Eitelkeit den Sohn seines Vesiers umbringt. Hier scheint sich der »Charakter« nach der Erzählungsform zu richten. In dem einen Falle hat man es mit Rache- oder Vesiers-Geschichten, in dem anderen Falle mit Geschichten einer anderen Art zu tun: mit solchen, deren Seele eine Reflexion ist; hier die Reflexion über die Frage: was sind Tränen, was ist Schmerz? So ist z. B. die Geschichte vom Weibe des Intaphernes (III 119) eine in Erzählungsform gefaßte Reflexion über die Frage: was ist für die Frau das Teuerste? Mann? Kinder? Hier wie dort – denn das gehört zu dieser Gattung – muß der Perserkönig sich erkundigen, sich verwundern, um das Paradox der Antwort zu erfahren; im genannten Fall z. B.: nicht die Kinder, nicht der Mann, sondern der Bruder.

Aber solche Schwankungen eines Charakters sind in den Xerxes-Geschichten nicht mehr nachzuweisen. Jetzt gehört das Schwanken – allerdings ein Schwanken anderer Art – zum Wesen der Gestalt. Notwendig ist das Schwanken, weil in den Geschichten, die die Majestät in irgendeiner großen Geste zeigen, schon geheim das Gegenteil enthalten ist: indem der Mensch die Rolle, in die er hineingeboren und -gestellt ist, nicht mehr ausfüllt, der Königsornat in einem Mißverhältnis zur Person des Trägers steht, der Purpur um die Majestät zu schlottern anfängt. Auf Xerxes lastet der Fluch, daß er ein Nachfahr ist.

Eine Vasallengeschichte, wenn auch nicht von einer Ehrung, sondern einer Strafe handelnd – denn auch diese Untergattung findet sich vertreten – ist die Geschichte von der Bestrafung des Oiobazos (IV 84). Bei dem Ausmarsch des persischen Heeres aus Susa zum Zuge gegen die Skythen bittet Oiobazos den Dareios, von seinen drei mitziehenden Söhnen einen ihm zurückzulassen. Dareios erwidert: Oiobazos sei sein »Freund« (ein hoher Titel), die Bitte sei nur billig, alle seine Söhne sollten ihm zurückgelassen werden. Schon ist Oiobazos' Freude groß. Er freut sich ähnlich wie der töricht frohe Harpagos. Dareios aber gibt Befehl, alle drei Söhne des Oiobazos zu töten. Als Torheitsgeschichte ist dies wieder den Vesiers-Geschichten zu vergleichen.

Dasselbe Motiv kehrt in den Xerxes-Geschichten wieder (VII 27 ff. 38 ff.). Aber jetzt ist die Geschichte wie ein Drama mit zwei Akten. Erster Akt: die Gnade; zweiter Akt: die Ungnade des Königs. Beide werden durch den Schauplatz und die Zeit nicht weniger als durch den Gegensatz der königlichen Haltungen geschieden. Doch Gnade und Ungnade sind hier nicht mehr die Äußerungen eines Herrschers, wie des Herrschers Art zu sein hat, sondern einzig dieses Menschen Xerxes. Es wäre unmöglich, anstatt seiner den Dareios oder Kyros einzusetzen. Der Kern der Geschichte ist daher jetzt auch nicht mehr der Irrtum des Vasallen, sondern das Janusgesicht der königlichen Gnade, der Umschlag des majestätischen Gebarens. Der Lyderfürst Pythios, der, um König und Heer zu bewirten, nach Kelainai eilt und all sein Gold, an vierhundert Millionen Golddareiken, freiwillig dem König zur Verfügung stellt, der reichste Mann im Reich nach Xerxes, wird von Xerxes mit der ritterlichsten Huld empfangen. Die Größe der Geste wird durch die noch größere Geste überboten. Der König ernennt nicht nur den reichen Mann zu seinem Gastfreund, sondern rundet ihm auch noch die Summe seines Goldes

ab nach oben. Als im Frühjahr darauf bei dem Ausmarsch aus Sardes sich die Sonne verfinstert – um das Datum haben unsere Chronologen sich umsonst bemüht, die Finsternis hat ihren Ort in der Novelle –, wagt er die bescheidene Bitte: Xerxes möge ihm als altem Manne von seinen fünf mitziehenden Söhnen seinen ältesten zurücklassen. Er bittet wie Oiobazos auch. Jedoch die Pointe in der königlichen Antwort ist jetzt nicht mehr jene Unerbittlichkeit im Scheine der Erfüllung, sondern Wahrung höchster Überlegenheit: »Elender, und du wagst es, wo ich selbst zu Felde ziehe mitsamt allen meinen Söhnen, meinen Brüdern, allen meinen Freunden und Verwandten, deines Sohnes zu erwähnen? Der du nur mein Knecht bist und mit deinem ganzen Hause, mitsamt deinem Weibe mir zu folgen hättest . . . Doch so wenig du durch deine ›Dienste‹, sei's erwiesene, sei's verheißene, dich wirst rühmen können, den Großkönig überboten zu haben, so wenig soll dir jetzt, wo du dich bis zur Niedertracht erniedrigt hast, die Strafe werden, die du verdientest. (In nicht anderem Ton hat Xerxes auch dem Artabanos entgegnet.) Dich selbst und deine vier Söhne mag das Gastrecht retten. Aber mit dem Leben dessen, an dem du am meisten hängst, des fünften, sollst du mir es büßen.« Der Sohn wird gezweiteilt, das Heer zieht, nach altem Sühneritus, zwischen den Hälften hindurch.

Die königliche Geste, ob sie Gnade oder Ungnade bedeutet, ist gleich unvergleichlich, allem, was in ihre Nähe kommt, gleich überlegen. Xerxes hält sich für geboren, um, was Majestät sei, sich und anderen jeden Augenblick aufs neue zu beweisen: als der erste Mensch und Herrscher in der europäischen Geschichte und Geschichtsschreibung, der eine Spaltung in sich zu verdecken hat, bei dem die Tiara und der Mensch nicht mehr dasselbe sind, Hülle und Wesen sich entzweien.

Um die Beispiele des gleichen Schwankens alle anzuführen, müßte man beinahe den halben Zug des Xerxes, wie ihn Herodot berichtet, nacherzählen. Man wende nicht ein, hier werde Herodot gefälscht durch Einmischung moderner psychologischer Kategorien. Geschichten sind meist fortgeschrittener als die Theorien; kein gutes Zeichen, wenn es umgekehrt wird, das Intuitive hinter dem Stand rationaler Erkenntnisse zurückbleibt. – Ein Beispiel statt vieler (VII 45): Auf Befehl des Königs haben die Bürger von Abydos ihm einen marmornen Hochsitz am Ufer des Hellespont errichtet. Als von dort aus Xerxes auf das Meer hinaus und über Flotte und Heer hin schaut, kommt ihn die Lust an, seine Flotte eine Wettfahrt machen zu sehen. Daß ein phönikisches Schiff den Sieg davonträgt, steigert ihn in seinem Hochgefühl. Wie er das Meer von Schiffen weit und breit bedeckt, den Strand von Menschen weit und breit erfüllt sieht, da preist er sich glücklich – dann bricht er in Tränen aus. Sein Oheim und Warner Artabanos fragt ihn: Mein König, wie so anders bist du jetzt als eben noch? Noch eben priesest du dich glücklich, und jetzt weinst du? Ähnliches Erstaunen zeigt sich in den Fragen des Kambyses an den König der Ägypter (III 14), oder des Kyros an Kroisos, der auf dem Scheiterhaufen steht (I 86). Aber die Rollen scheinen hier vertauscht; des Königs eigenes Gebaren wird zum Rätsel, und die Antwort kommt aus keiner Einsicht, vielmehr aus dem bloßen *Schein* der Einsicht. Xerxes antwortet: »Mich überkam die Überlegung, wie kurz doch das Menschenleben sei – daher mein Jammer –, wenn von diesen allen auch nicht einer über hundert Jahre alt wird!« Situation und Anlaß dieser Klage, am Beginn der größten Katastrophe, in dem Augenblick, da der Rührselige die Abertausende zur Schlachtbank führt, enthüllt denselben Widerspruch zwischen Gebärde und Realität, Schale und Kern, wie jene Überschwenglichkeiten der Pythios-Geschichte. Die Spitze hat freilich Herodot mit seinem Gnomenschatz dieser Geschichte abgebrochen. Die gnomische Ausführung des Topos von der Nichtigkeit des Menschenlebens aus dem Munde des Artabanos, die an die Gnomik der Kroisos-Geschichte nur zu sehr erinnert, ist geeignet, die Situation in ihrer Schärfe eher abzuschwächen als zu steigern. Die Geschichte sieht mehr griechisch aus als persisch. Und doch zeigt sich in ihr die Gestalt nicht anders als auch in erwiesenermaßen persischen Geschichten. Griechisches und Persisches geht ineinander über.

Der Parade am Hellespont entspricht die Schlacht bei Salamis wie ein Pendant dem anderen. Wieder hat der König seinen Sitz an einem hochgelegenen Ufer, um als Preisrichter und höchster Ansporn in Person die Schlacht zu überschauen. Er erkundigt sich nach jedem Schiff und Kapitän, die ihm durch Tapferkeit oder durch Feigheit auffallen, und läßt Namen und Volk durch seine Sekretäre aufzeichnen. Aber die Ironie der Situation, sonst ›novellistisch‹, hier ist sie so faktisch, so ›historisch‹, daß sie Herodot kaum mehr hervorzuheben braucht. Kaum daß es noch des königlichen Irrtums über die vermeintliche Bravour der Königin Artemisia bedürfte, da sie, auf der Flucht bedrängt, ein Freundesschiff rammt, und der König sich zu ihrem Lobe nicht genug tun kann (VIII 88): »Meine Männer sind Weiber geworden, meine Weiber Männer.«

Anekdotisches wie Novellistisches, im Monument Verbürgtes wie in der Erinnerung Haftendes kommt überein, Xerxes in einer Haltung vorzuführen, wie sie in der Überlieferung über alle Könige des Ostens einzig dasteht. Herodot, der in Kleinasien Station für Station die Straße nachgewandert ist, die vor ihm Xerxes mit dem großen Heer gezogen war, sah am Mäander-Übergang noch die Platane

stehen, die Xerxes, als er dieses Weges zog, mit goldenem Schmucke beschenkt und unter die Obhut eines seiner ›Unsterblichen‹ gestellt hatte (VII 31). Nicht dies, daß er als Zarathustrier den Baum in Ehren hielt, sondern daß so etwas von ihm und keinem anderen überhaupt erzählt wird, ist bezeichnend. So kennt ihn als Schwankenden noch auf asiatischem Boden die Pythios-Novelle nicht anders als in Athen die Überlieferung von der Schlacht bei Salamis. Dort macht ihn eine Sonnenfinsternis bekümmert, um, sobald die Magier sie zu seinen Gunsten deuten, ihn sofort auch wieder zu beglücken (VII 37). Hier, in Attika, härmt seine Niederlage ihn so furchtbar, daß Mardonios für sich fürchtet. Doch sobald man ihm vorredet, daß er selbst und seine Perser unbesiegt seien, was könne ihn, den König, eine Niederlage seiner Sklaven anfechten, wird er schon wieder guter Dinge (VIII 100 f.). Wie anders Dareios in der gleichen Situation – der Situation der Umkehr – auf dem Skythenfeldzug sich bewährt (IV 132 f.), wird um so deutlicher, je mehr man Herodot in seiner Einheit, doch nicht nur der Einheit seines Geistes, sondern auch der persischen ›Erinnerung‹, die er festhält, sich vergegenwärtigt.

Aber von allen Überlieferungen, die in Herodot zusammenfließen, zeigt das eindrucksvollste Bild des Schwankenden doch wieder eine persische Novelle (VII 8 ff.). Wieder ist es eine typische Situation persischer Könige, in die Xerxes hineingestellt wird. Man muß das formal Entsprechende, Kyros vor seinem Untergang im Kampf gegen die Massageten, Dareios vor seiner Umkehr auf dem Skythenfeldzug, zum Vergleich heranziehen, um sich klarzumachen, was dieser Erzähler aus der gleichen Situation herausholt. Daß der weise Warner und Berater, dessen Rolle sonst ist, seinem Herrn vergeblich vom Verfehlten abzuraten, plötzlich selbst jetzt zum Verderben zurät, ist in der Kyros-Geschichte erstes Zeichen des tragischen Umschwungs (I 207). Das Ende des bis dahin stets Siegreichen verrät sich dadurch, daß die Rollen sich vertauschen: die Vernunft, in der Gestalt des Ratgebers, läuft, statt zu bremsen, der Begier voraus, Verhängnis und Vernunft beginnen an dem gleichen Strang zu ziehen. Mit Xerxes geschieht vor seinem großen Zug ein Gleiches, aber jetzt mit welchem Aufgebot an Mitteln, mit welchen Peripetien, mit welcher Sichtbarkeit der sich aufreißenden dunklen Bereiche um den Thron!

Ein schon hellstes Faktum der Geschichte, ein Ereignis vom Jahre 481, kaum um vierzig Jahre früher als Herodots Geschichtswerk, wird noch einmal zur Legende. Und zwar zur Legende der historischen Gestalt, nicht zu vergleichen mit den griechischen Wundergeschichten von Orakeln oder hilfreichen Heroen. Das verbreitete Motiv des Königstraums verbindet sich mit der einmaligen Person des Herrschers, Ausdruck seines angeborenen Schicksals, fast wie Heraklit sagt: »Sein Charakter ist des Menschen Dämon.« Eigenes und Empfangenes, Griechisches und Persisches hat sich in Herodots Erzählung eins über das andere so geschichtet, daß die Schichten reinlich voneinander abzuheben nicht mit Sicherheit gelingt. Doch zeigt das Ganze die Konturen einer persischen Königsgeschichte in griechischer Übermalung. Auf Persisches deutet unter anderem auch schon das Motiv des Kleidertausches, das uns nicht mehr unbekannt ist.

Allerdings würde dies Ganze ohne Rest zu einer griechischen, womöglich Herodots ureigenster Erfindung, wenn, wie man beweisen wollte, das Motiv des ›Warners‹ einzig griechischen, geschichtsspekulativen Ursprungs wäre. Die Frage, was überhaupt dann noch von persischen Königsgeschichten übrigbliebe, wird dabei wohlweislich nicht erwogen. Kyros könnte dann z. B., nach persischen Quellen, überhaupt kein sinnvolles Ende gefunden haben. Es ist allerdings ein Unterschied zwischen den griechischen Geschichten vom Rat eines weisen Mannes, der in dieser oder jener Lage irgendwann einmal gegeben worden, und der ständigen Begleitung eines Königs durch den Warner. Warner als Begleiter, zu den Königen gehörig, wie zu Königsschicksalen und -taten Königswille und -entwurf gehören, gibt es nur bei den Königen des Ostens, da aber fast stets. Die Frage ist nicht, ob in diesem oder jenem Falle Herodot sich dieser oder jener Warnrede bedient hat, sondern ob der Warner als Gestalt asiatisch oder griechisch ist. Da aber kann kein Zweifel sein. Vom alten Nestor läßt er sich nicht ableiten, und in der Polis ist für ihn kein Raum. Dagegen kennen den Berater auch die Könige des Alten Testaments (z. B. Könige I 12, Jeremia 38), nur ist der Warner in der Regel da der Gottesmann. Es gibt eine Methode immanenter formaler Betrachtungsart, die sich so lange um sich selber dreht, bis sie am Ende, ohne es zu merken, ihren eigenen Schwanz erfaßt. Auf die Gestalt des Warners angewandt, erkennt sie überall nur Herodots Erzählungsform, in Herodots Erzählungsform nur Herodots Geschichtsmetaphysik und umgekehrt den gleichen Tanz zurück.

Der Warner um den König ist traditionell. Doch bei Xerxes allein hat die Gestalt des Warners um den König einen Gegenspieler auf den Plan gerufen, so daß drei zusammenstehen: der König in der Mitte zwischen seinem Warner und seinem Verführer. Fragt man, weshalb hier und nirgends sonst diese Konstellation zustande kommt, so ist die Antwort: weil allein in Xerxes eine Majestät zu schwanken anfängt und der Schwankende zweifacher Anziehung

anheimfällt. Mit Entschließungsszenen attischer Tragödien hat das nichts gemein. So wenig Xerxes einem äschyleischen Pelasgos gleicht, so wenig gleicht die Situation des Königs zwischen seinen beiden Ratgebern einem verantwortlichen Abwägen zwischen Für und Wider, geschweige einem Sichdurchringen unter der Schwere des Entschlusses. Xerxes schwankt nicht, um wägend sich zu entschließen, sondern schwankt als schwacher Mensch und wird solange hin und her gezogen, bis zuletzt der eine der zwei Pole umspringend ihn in der gleichen Richtung wie der andere anzieht. Als Warner agiert Artabanos, der Bruder des Dareios, aus dem die Generation der Väter redet; als Hetzer agiert Mardonios, der Sohn des Gobryes. Was in der Generation der Väter groß und richtig war, wird in der Generation der Söhne falsch und eitel: Mardonios verhält sich zu Gobryes nicht anders als Xerxes zu Dareios. Dem Dareios war Gobryes auf dem Skythenfeldzug ein nicht minder guter Warner, als Dareios darin mustergültig war, daß er dem guten Rat sich öffnete. (Das skythische Rätsel, das Gobryes richtig rät, ist wieder zu vergleichen mit dem Massageten-Rätsel, das Kyros nicht rät. Daß schon Artabanos vom Skythenfeldzug abgeraten hätte, wird von Herodot erst um der späteren Rolle des Artabanos willen gefolgert und ergibt keine Geschichte.)

Die Situation des Königs zwischen Warner und Verführer führt in ihren Konsequenzen bis zu offenen Widersprüchen zur beglaubigten Historie. Der historische Xerxes übernimmt den Plan des Rachefeldzugs als Erbschaft von seinem Vater. Der herodoteische Xerxes mag von seines Vaters Plan so lange erst nichts wissen, bis er den Einflüsterungen des Mardonios nicht mehr länger standhält. Als Schwankender muß er erliegen. Und zugleich muß er, um seines Schwankens willen, auch an Jahren jünger sein, als der historische Xerxes um das Jahr 481 hätte sein können. Der Xerxes Herodots ist so unreif, daß er vor seinen Großen sich entschuldigt: »Meine Jugend kochte noch in mir« (VII 13)[7].

Die Art des Herrschers teilt sich seinem Unternehmen mit. Es wird so großartig schon gleich eröffnet, mit so ritterlich archaischem Gepränge, als ob alter Geist wieder lebendig würde – aber nur, damit Anschein und Wirklichkeit desto sinnfälliger sich scheiden. Zwar beruft Xerxes die Ersten seines Reiches wie zu einer Tagung alten Stiles: in Wahrheit beabsichtigt ist nur die Geste der großartigen Verkündigung seines eigenen Entschlusses. Je mehr er sich auf die hergebrachte Form beruft, desto empfindlicher berührt es

[7] Xerxes' Jugendübermut wird in Aischylos' Persern von Dareios wohl getadelt; als den Schwankenden kennt Aischylos Xerxes noch nicht.

ihn, sobald Artabanos das nur als Schaustellung Gemeinte ernst nimmt. Je mehr er zu freier Rede auffordert, desto weniger kann er sie vertragen. Den Schluß seiner Vorstellung macht die Gebärde königlicher Huld: »Wer zu der festgesetzten Zeit sein Heer im schönsten Schmuck mir vorführt, dem will ich es mit solchen Geschenken lohnen, wie sie für die höchsten Auszeichnungen bei uns Brauch sind« (VII 8). Er redet, als wäre er Dareios, der den Zopyros belohnt. Und wirklich geht auch alles auseinander, als ob jeder sich beeile, das verheißene Geschenk sich zu verdienen (VII 19). Da aber das Heer in Kappadokien sich versammelt, ist von der Erfüllung des Versprechens keine Rede: »Wer nun von den Statthaltern sein Heer am besten ausgerüstet vorführte, um die vom König ausgesetzten Geschenke zu empfangen, weiß ich nicht zu sagen: weiß ich doch, daß sie von vornherein nicht zur Entscheidung hierüber zusammenkamen« (VII 26).

Die Geste der ›Milte‹ hat sich überlebt. Im jüngeren Kyros blüht sie kurz noch einmal auf, doch nur noch als Romantik. Er gibt sich den griechischen Kondottieren gegenüber, die er bezahlt, gern in derselben ritterlichen Spendergeste, und die Schlauen halten ihn damit zum Narren (Xenophon Anabasis I 4, 17).

In den folgenden Beratungsreden konnte Herodot nun freilich seinen eigenen Geist frei walten lassen. Ihre griechischen Gehalte nachzuweisen, ist nicht schwer. Griechisch ist ihre Gnomik, griechisch ist die auf sich selbst deutende Hybris der enthüllenden Gebärde, griechisch angeschaut ist jener Xerxes, der in Götterrechte eingreift, der Wasser zu Land und Land zu Wasser macht; fast schon wie der Xerxes der populären Anekdote, der das Meer zu geißeln befiehlt, zur Strafe für seinen Ungehorsam; griechisch angeschaut ist Xerxes auch als der Barbar, der sich die Wehrkraft freier Männer nicht vorstellen kann, und was dergleichen mehr. Aber das ist nicht alles. Persisch offenbar und nur aus persischem Vasallenwesen zu begreifen ist der Schluß der Rede des Artabanos (VII 10): Mardonios möge ziehen, doch ohne Xerxes; er selbst und Mardonios sollen ihre Kinder und sich selbst als Pfand dem Könige übergeben; wenn Mardonios siegt, so soll Artabanos mit seinen Kindern sterben, unterliegt er, so Mardonios mit den seinen. Nach den Präzedenzfällen des Pythios und des Oiobazos heißt das: bin ich feige und untreu, treffe mich die Königsstrafe für den Feigen! Sonst, im anderen Fall, dafür den anderen!

Persisch endlich ist, was auf die Reden folgt, der Traum des Königs in dreifacher, sich steigernder Wiederholung; persisch ebenso der Kleidertausch, indem Artabanos, Xerxes zuliebe, im Ornat des Königs auf den königlichen Thron sich setzen muß und in des

Königs Bett sich legen. Umsonst, daß er sich dagegen sträubt – nach Herodot mit aufgeklärter Weltansicht – und den verängstigten, verstörten König zur Vernunft zu bringen sucht. (Die religiöse Scheu des Untertanen vor der Königsrolle sprach vielleicht ursprünglich stärker mit.) Derselbe Traum, ein großer, wohlgestalter Mann, der ihn mit furchtbarster Erniedrigung und Sturz bedroht, wenn er bei dem einmal gefaßten Entschluß nicht bleibe, sucht wie erst den König, so auch den Artabanos im Bett des Königs heim. Artabanos bekennt sich als bekehrt und rät jetzt selbst zum Krieg.

So muß denn persisch auch der Stimmungsumschwung sein, der die Dreimaligkeit des Traumgesichts bedingt. Und persisch auch wieder, nicht anders als der Xerxes der Pythios-Geschichte, ist der Strafende: »Artabanos, du bist meines Vaters Bruder: nur das rettet dich davor, daß du für deinen frevelhaften Rat den Lohn empfängst, den du verdientest! So soll denn die einzige Schande, die ich über dich verhänge, die sein: daß du nicht mit mir nach Hellas ziehst, sondern zurückbleibst bei den Weibern!« Eine persische Novelle muß, wie den Geschehnissen bei Nacht, auch den Beratungen bei Tag zugrunde liegen. Noch einmal scheint sich in ihr ein Faktum der Geschichte in die Form eines Wunderberichts zu hüllen. Aber schwerlich würde Herodot dem Wunder – übrigens für ihn, als Traum, kein solches Wunder wie für uns, obwohl er die Verantwortung dafür doch lieber seinen Persern überläßt – er würde schwerlich doch dem Wunder Einlaß in sein Werk gegeben haben, hätte er nicht auch um seines eigenen Plans willen die welthistorische Entscheidung in der Kläglichkeit ihrer Fatalität vor Augen führen wollen.

Eine so weitgehende Verquickung zwischen Griechischem und Persischem war möglich nur, wenn beides sich entgegenkam. Das Traumgesicht war wohl schon in der persischen Erzählung kein Bote vom Himmel. Mochten alte persische Dämonenvorstellungen in ihm nachwirken, das Wunder ist nicht mehr von der naiven Art, kein Mythos oder Märchen mehr im alten Sinne: der Dämon ist Xerxes' eigener Schicksalsdämon, ist sein eigenes, seinem Selbst entstiegenes Selbst noch einmal. Was hier miteinander ringt, ist die Einbildung eigenen, frei sich dünkenden Beliebens und die Konsequenz des ersten Schrittes. Was der Dämon ausdrückt, scheint nichts anderes, als was schon in der Beratung ausgesagt stand: es gibt kein Zurück mehr! Aber was für Mächte hinter diesem »kein Zurück mehr« sich verbergen, kann nur die Novelle offenbaren: in der überkommenen Form des Königstraumes.

Abgleitend ins Primitive scheint der Kleidertausch, aber auch da ist über dem Motiv der Sinn nicht zu vergessen, den es ausdrückt. Die Person des Warners, wenn sie in der Haut des Königs steckte, angetan mit der Magie der Königswürde – denn die Königswürde gilt hier noch als magisch –, sie erführe ganz das gleiche. Solange er noch nicht selbst in dem Ornate steckt, hat der Warner gut warnen. Was den Kleidertausch von seinen primitiven, märchenhaften Formen unterscheidet, ist die Drastik seiner Bildlichkeit und Sprache. Das alte Motiv wird zum Symbol der einzigen und doch für alle Zeiten warnenden Herrschergestalt in ihrer einzigen und doch für alle Zeiten warnenden Situation.

Mit noch halb mythischen Residuen hat sich Allerfortgeschrittenstes verbunden. In den Reden, als dem rationalen Vorspiel zu den untergründigeren Gründen des geschichtlichen Geschehens, stehen Dinge, die von solcher Einsicht in die Triebkräfte der machtpolitischen Realitäten zeugen, daß sie, ständen sie an anderer Stelle, bei Thukydides und seinen Nachfolgern im neunzehnten Jahrhundert, nur die höchste Anerkennung hätten finden können. Sätze stehen da wie: »Wenn auch wir Ruhe halten, so doch sie nicht! Vielmehr werden sie mit allen Kräften gegen unser Reich angehen, nach dem zu urteilen, was sie bereits getan haben. Die Frage ist nur noch, wer der handelnde und wer der leidende Teil sein wird.« Kaum anders umreißt Thukydides die Machtkonstellation bei Ausbruch des Peloponnesischen Krieges (I 33 Ende). – Die Idee der Universalmonarchie, von der Xerxes beherrscht wird, findet sich in Sätzen ausgedrückt, wie man sie schärfer formuliert bei keinem unserer Neuesten fände: »Seit ich diesen Thron ererbt habe, bin ich darauf bedacht, nicht hinter meinen Vorgängern zurückzubleiben.« Oder: »Haben wir die Griechen unterworfen, so ist es erreicht, daß das persische Reich bis an den Äther des Zeus selber grenzt« (VII 8). D. h. Kosmos und Reich werden eins sein; durch die Hybris der Identitätsformel blickt der Gedanke des kosmischen Königtums hindurch. Oder: »So werden Schuldige wie Unschuldige das Joch der Knechtschaft tragen.« Das heißt: Königs Walten ist wie Gottes Walten.

Liest man solche Wendungen, so könnte Herodot in seiner Handhabung der Reden fast als Vorbild des Thukydides erscheinen; als bediente er sich wie Thukydides der Reden, um die ideale Dialektik zu entfalten, die in der konkreten Machtkonstellation jeweils enthalten ist, und die nur des Politikers als Interpreten zu bedürfen scheint, damit das innere geschichtliche Getriebe des historischen Prozesses unter der pragmatischen, oft zufälligen Oberfläche sich enthülle. Und doch ist ein Unterschied nicht nur des Grades, sondern auch im Prinzipiellen: Herodots Reden sind nicht ein Mittel der Gedankenführung, sondern Gesten und Gebärden, Sichtbarmachung von Gestalten. Was aus theoretischer Einsicht in historische

Motive da zu reden scheint, haftet an der Person, an der Erscheinungsform der Mächtigen und hätte keine Stütze, keinen Raum, sich zu entfalten, wenn es nicht ihr Wort, ihr Anspruch, ihre Täuschung, ihre Hybris wäre. Was für Thukydides der Kern ist, ist für Herodot die Hülle, und ebenso umgekehrt.

Im Xerxes des Herodot geschildert wird die Fatalität in der Herrschergestalt, nicht die Kausalität des Machtprozesses. Wie in Thukydides die kausale Geschichtsschreibung beginnt, beginnt mit Herodot, durch jene abgelöst, doch nicht auf immer, sondern unter anderen Formen wieder fortgesetzt, die symptomatische. Auch Tacitus würde zu dieser letzteren zu rechnen sein. Symptome aber werden nicht erst festgehalten, sondern auch schon wahrgenommen durch Erzählungsformen. Auch ist die Gewähr des Symptomatischen nicht erst in jedem Fall abhängig von der Zuverlässigkeit des Faktischen. Vom Symptomatischen aus gesehen, kann das bloß Faktische bis zur Bedeutungslosigkeit verblassen. Statt der Schlüssigkeit des Faktischen dient als Gewähr bei Herodot die Anschaulichkeit menschlich gültiger Gebärden. Von der Ausartung in den Roman, der seine Nachfolger zum Teil verfielen, blieb er allerdings bewahrt, dank einer nicht zu unterschätzenden Strenge: indem er nichts geben will noch gibt als die »Erinnerung«. Sein Amt ist: was Kündenswertes von Menschen getan ward, der Vergängnis zu entreißen. Die »Erinnerung« aber bürgt zugleich für den Aktualitäts-Charakter, der auf keine Theorie, wie bei Thukydides, auf keinen imperialen Patriotismus, wie bei Livius, sich zu gründen braucht. Aktuell ist die »Erinnerung« eben als Erinnerung, da nur das erinnert wird, was drastisch ist. Gebärden derer, die Geschichte machen, als ihr Schicksal deuten, lehrt kein anderer so wie Herodot.

GYGES UND SEIN RING

Seit Platon und Hebbel gehört in unserer Vorstellung der unsichtbar machende Ring zu Gyges, der damit die Ehe seines Königs bricht, wie die Tarnkappe oder der Zauber des Gestaltentauschs zu Siegfried, der damit die Braut für seinen König wirbt. Der erste betrügt nach seines Königs Willen seines Königs Weib, um Weib und Reich am Ende zu besitzen. Der zweite betrügt nach seines Königs Willen seines Königs Braut, um den Betrug mit seinem Tod zu büßen. König Gunther ist ein Schwächling, an Siegfried gemessen; König Kandaules ist ein großartiger Tor – die königliche Art des Königs ist in beiden Fällen zweifelhaft. Der Unterschied ihres Versagens scheint nach den verschiedenen Königstypen sich zu richten, deren man im alten Lydien, dessen hochfahrende Üppigkeit bekannt war, etwas andere vor Augen haben mochte als im Worms der Gibichunge. Hat man Lust, die Jagd auf Ähnlichkeiten fortzusetzen, so wird man bemerken, daß in beiden Fällen der Betrug in eine Rache ausläuft, und zwar, nach der alten Fassung auch der Nibelungensage, in die Rache des betrogenen Weibes. Das fränkische Brunhildlied, wie's von den Germanisten rekonstruiert wird, schloß auch als Gedicht mit Brunhilds Rache, wie die lydische Novelle in der Fassung Herodots (I 8) mit der Rache der Königin. Halten wir ein – man könnte sonst noch weiter fortfahren, zum Beispiel finden, daß in beiden Fällen auch noch das Problem der Treue zwischen König und Vasall in den Betrug wie in die Rache mit hineinspiele – halten wir ein! Ein vorzeitliches Erbe, eine Ur-Verwandtschaft der beiden Motiv-Komplexe, Gott sei Dank, kommt hier nicht in Betracht, zu rekonstruieren ist hier nichts. Auch nicht die spätere Wanderung eines novellistischen Motivs, derart etwa, wie das Motiv der tragisch Liebenden zwischen feindlichen Häusern von Kleinasien nach Italien, von Ovid bis zu Shakespeare gelangt ist und in »Romeo und Julia« wie in »Pyramus und Thisbe« wieder auftaucht. Denn ob Wand oder Balkon, Strickleiter oder Ritz die trennende Verbindung herstellen, macht für den Motiv-Vergleicher keinen Unterschied. Jedoch von alledem hier nichts – gottlob. Denn eben darum lohnt sich der Vergleich. Ein gleiches Stadium, eine jeweils einmalige Stufe, eine noch archaische, in erster, sprengender Entfaltung sich befindende Welt; eine Gesellschaft, die

sich an Konflikten aus der königlichen Machtsphäre nicht satt hört, die an Blindheit, Rache, Betrug und selbstzerstörerischer Leidenschaft sich weidet und nicht abgeneigt ist, in der Furchtbarkeit des Willens dem Weibe den Preis zuzuerkennen vor dem Manne: dies durchaus nicht Primitive, sondern sehr Komplexe, geschichtlich Bedingte schafft erst die Voraussetzung, wie Luft und Raum um das, was sich an Ähnlichem hat bilden können. Asiatischer, zumal persischer Rachegeschichten, den germanischen der Völkerwanderungszeit vergleichbar, finden sich auch sonst bei Herodot genug, wenn auch der große Held in ihnen fehlt. (Vom Atmosphärischen des Nibelungenkreises sei, wie sich versteht, hier abgesehen.) Dazu steht hier kein einzelnes Motiv in Frage, sondern ein Motiv-Komplex. Daher die Wiederholung eines gleichen Vorgangs: wie mit der historischen Person des Königs der Burgunden Gundicarius, dessen Reich am linken Rheinufer im Jahre 437 den Hunnen erlag, die märchenhaften, halb albischen Dinge, die an den Gestalten Siegfrieds und Brunhilds haften, sich verbunden haben: so hat sich in den historischen Gyges, der in Lydien um 670 die Mermnadendynastie begründet, das Märchenmotiv des Zauberrings verhaftet. Allerdings, damit in beiden Fällen etwas hat entstehen können, was zur Weltliteratur hat zählen sollen, dazu hat ein Stand von Dichtern und ein einziger darunter kommen müssen, wie einer der Heldenlieder-Dichter an fränkischen Königshöfen, so im Orient, an den Höfen von Sardes und Susa, einer der Berufserzähler. Auch der Schöpfer der Gyges-Novelle, der Vorläufer unserer Hebbel, Gautier, Gide, läßt sich als »Dichter« noch durch Herodot hindurch erfassen. Daß auch der Vermittler ein Erzähler ersten Ranges ist, war nicht sein Schaden[1].

Die Geschichte steht anders bei Herodot (I 8 ff.), anders in Platons Staat (II 359); es fehlt bei Herodot der Ring! Obwohl Platon

[1] Gestreift hat kürzlich die Gygesgeschichte Ludwig Radermacher, Mythos und Sage bei den Griechen, Baden bei Wien und Leipzig, 1938, S. 117 und 316. Für die allgemeineren Fragen der Mythenvergleichung und -zurückführung sei auf dies Buch verwiesen. Über das Germanische belehrt Andreas Heusler, Nibelungensage und Nibelungenlied[3], Dortmund 1929; Hermann Schneider, Germanische Heldensage, Berlin 1928. Eine ausführliche Geschichte des Gygesstoffes bis auf Gautier gibt Ernst Bickel in Ilbergs Jahrbüchern 47, 1921 S. 336 ff. Hier auch der Vergleich mit der Peredeo-Geschichte usw. Die Rekonstruktion einer Gyges-Sage versuchte Kirby Flower Smith, The Tale of Gyges (American Journ. of Philol. 23, 1902 S. 261 ff. 361 ff.). Uns ist es zu tun um die Herausarbeitung der Bedingungen, unter denen ein sich wandelnder Stoff einmal in seiner Geschichte sich zu klassischer Form erhebt.

an siebzig Jahre später schreibt als Herodot, bewahrt er die ursprünglichere Fassung: Gyges ist ein armer Hirt; er dringt bei einem Erdbeben, da sich der Boden öffnet, in die Höhle eines Grabes, nimmt dem feierlich beigesetzten Toten einen Ring vom Finger, entdeckt, zu versammelten Hirten zurückgekehrt, des Ringes Zauberkraft; erreicht es, daß sie ihn als Boten unverzüglich an den Hof des Königs schicken, wird, kaum angelangt, auch schon zum Ehebrecher an der Königin, ermordet, mit ihr im Bund, den König und gewinnt die Herrschaft über Lydien. Atemraubend reißt es ihn hinan. Als Hirt muß er geboren sein, damit der Ring zu um so fabelhafterer Höhe ihn emporhebt. Doch der Ring, wie alles Echte dieser Art, erweckt in ihm nur, was schon in ihm schlummert, ist nur der Befreier seiner Tat, nur der Entlarver seiner eigenen Unbedenklichkeit, der Unbedenklichkeit des großen Usurpators. So steht er in Platons Staat als Beispiel eines glückhaften Verbrechertums, fast wie im Gorgias der berüchtigte »Tyrann« von Makedonien Archelaos.

Aber fehlt bei Herodot der Ring, so fehlt nicht nur der Ring, so wird zugleich der Takt, das Tempo retardiert, so wird zugleich der Usurpator und Emporkömmling ein anderer. Es ist auch nicht anders möglich. Da der Ring, als Wunderding, zugleich ein Ausdruck ist, so wird, indem der Ring fortfällt, zugleich der Sinn verwandelt. Oder vielmehr: der Sinnwandel, als das Vorgegebene, hat den Ring verschwinden lassen – aber keineswegs nur etwa darum, weil man aufgeklärter dachte. Was man für das Wunder eingetauscht hat, war nicht nur ein Mittel, eine »Lösung«, um das Wunder los zu werden, keine »rationalistische Mythendeutung«. Was das war – doch damit kommen wir zu unserem Dichter.

Was ihm vorlag, kann sich von Platons Erzählung nicht wesentlich unterschieden haben. Daß von Anfang an zwei Fassungen nebeneinander herliefen, die eine mit, die andere ohne den Ring, wird sich als These kaum verfechten lassen: allzu deutlich hat bei Herodot die Einrichtung des Schlafgemachs den unsichtbar machenden Ring ersetzt! Auch handelt es sich nicht um zwei Versionen, zwei »Varianten«, sondern um zwei Stilstufen.

Denn jetzt erst tritt die Geschichte in das Stadium, das sich als ihr klassisches bezeichnen läßt. Charakterisiert wird es durch zweierlei: dadurch, daß die Geschichte menschlich weise wird, bis zum Ironischen, und dadurch, daß sie sich mit seelischen Konflikten anfüllt, bis zur Tragik. Wenn ich raten sollte, wann das ungefähr geschehen sein sollte – wie man, zur Verdeutlichung, auch einmal raten soll –, so würde ich vermuten: um 500. Die Gesinnungen zu beiden Seiten der Ägäis stehen um diese Zeit in einer Art von Sympathie,

die von den Grenzgebieten kleinasiatischer und griechischer Kultur aus sich die Geister wechselseitig anziehen läßt. Wenn aus der Wundergeschichte die fast tragische Novelle wird zur Zeit, da in Athen sich die Tragödie bildet, so ist das kein Zufall.

Gyges, der Emporkömmling, wird jetzt geadelt. Auch schon äußerlich: er wird zum Sohn des Daskylos, des Eponyms der phrygischen Stadt Daskyleion. Er dient in Kandaules' Leibgarde, gewinnt des Königs Gunst und wird, um das Verhältnis orientalisch auszudrücken, zum Vesier des Herrschers. »Diesen Gyges machte Kandaules zum Vertrauten nicht nur seiner Staatsgeschäfte, sondern auch der Schönheit seines Weibes, indem er sie über die Maßen pries.« (Kandaules nämlich »ward von solcher Leidenschaft zu seiner Frau ergriffen, daß er das schönste Weib der Erde zu besitzen glaubte«.) »Nicht viel Zeit verging – Kandaules' Schicksal sollte sich erfüllen – da sprach er zu Gyges: Mein Gyges, es scheint mir nicht, als ob du meinen Worten über meines Weibes Schönheit Glauben schenktest – Augen sind bessere Zeugen als Ohren! Mach, daß du sie nackt siehst! Der aber schrie auf und sprach: Herr, welch heilloses Wort, mir zu befehlen, meine Herrin nackt zu sehen? Mit seinem Kleide zieht das Weib auch seine Scham aus! Längst ist, was dem Menschen frommt, gefunden; ein Wort davon heißt: ein jeder sehe nach dem Seinen! Gern will ich dir glauben, daß sie aller Frauen schönste ist, doch bitte ich dich, verlange von mir kein Verbrechen! Der verschwor sich so mit Worten, in Furcht vor den Folgen.«

Majestäten, die ihren Vesieren ein Verbrechen zumuten, sind in den persischen Geschichten Herodots nicht selten. Doch wie einzig ist hier der Konflikt! »Der aber antwortete: Getrost, mein Gyges! Fürchte weder mich, als wollte ich dich auf die Probe stellen, noch mein Weib, als könnte dir von ihr ein Schade kommen. Denn – –«

Denn jetzt setzt die Novelle an die Stelle des Zauberrings den inneren Vorgang, an die Stelle des betrogenen Eheherrn den Eifer des glückstrunkenen Toren, der den Widerspruch des anderen überwältigt, und umgibt zugleich die innere Auseinandersetzung mit der ganzen Anschauung des Tatorts — jetzt erst gibt es ›Situationen‹. Sehen wir, was für Dichtung daraus wird, daß der Betrug des Ringes sich in den Betrug der Seelen wandelt! »Denn ich werde es von Anfang an so einrichten, daß sie nicht ahnt, von dir gesehen zu sein. Ich werde dich in dem Gemach, in dem wir schlafen, hinter der zurückgeschlagenen Tür verstecken. Bin ich eingetreten, wird auch sie zum Beilager erscheinen. Dicht neben dem Eingang steht ein Sessel. Darauf legt sie, wenn sie sich entkleidet, Stück für Stück ihres Gewands. Derweilen läßt sie dich in aller Ruhe sie betrachten. Sobald sie aber vom Sessel hin zum Lager geht und dir den Rücken

kehrt, dann ist's an dir, dafür zu sorgen, daß du, von ihr ungesehen, zur Tür hinauskommst.« Der Verabredung folgt Zug um Zug die Ausführung, im gleichen Wortlaut, fast wie dies im Märchenstil auf primitiver Stufe zu geschehen pflegt, stände nicht am Ende der Zusatz: »Und das Weib sah ihn entweichen!«

Aus dem Usurpator, dem Verbrecher Gyges, ist ein Wehrloser, sich Sträubender geworden, der vergebens rein und treu sein möchte, aus dem aktiven ein passiver, wie umgekehrt Kandaules aus dem passiven ein aktiver Betrogener. Und zugleich wird die Geschichte, indem aus dem Ehebruch ein unerlaubtes Schauen wird, um so bedenklicher, je mehr sie sich verfeinert.

Die zweite ›Situation‹ zeigt den sich Sträubenden, wie erst vor seinem König, so gesteigert jetzt vor seiner Königin. »Da sie erriet, was ihr von ihrem Manne getan war, schrie sie weder auf vor Scham noch schien sie etwas überhaupt bemerkt zu haben, sann indessen nur auf Rache an Kandaules. (Bei den Lydern nämlich« – fügt für seine Griechen Herodot hinzu – »wie allgemein bei den Barbaren, gilt es selbst für einen Mann als keine kleine Schande, nackt gesehen zu werden.) Ließ daher sich in der Nacht nichts merken und hielt still. Sobald es Tag war, ließ sie ihre treuesten Sklaven sich bereit halten und rief den Gyges zu sich. Der kam, nicht ahnend, daß sie schon um die Sache wußte, denn er war seit je gewohnt, sooft die Königin ihn rief, ihr aufzuwarten. Als er vor sie hintrat, sprach sie: ›Gyges, jetzt hast du die Wahl zwischen zwei Wegen, entweder du tötest den Kandaules und gewinnst mich samt dem Reich der Lyder, oder du mußt auf der Stelle sterben, daß du nicht in deinem Allgehorsam vor Kandaules weiterhin siehst, was du nicht sehen sollst. Entweder er büßt, der dir dies riet, oder du selbst, der du mich nackt gesehen hast.‹«

Die Situation kommt fast, wenn auch in einem umgekehrten Sinn, auf die des alten Brunhildliedes hinaus: Brunhild zu Gunther (nach Andreas Heusler): »Ich will nicht zwei Männer haben in meiner Halle: Siegfried muß sterben oder du oder ich.« Die Lyderkönigin wird zu einer umgekehrten Brunhild, einer, die statt am Vasallen Siegfried ihre Rache an König Gunther nähme. – Etwas ferner scheint zu liegen, was man jüngst verglich[2], Rosamunds Rache am Langobardenkönig Alboin. Um ihres Vaters Tod und Alboins Hohn auf ihn zu rächen, schläft sie, unerkannt, statt ihrer Kammerzofe einem von des Königs Mannen, Peredeo, bei, entdeckt sich und stellt

[2] Radermacher a. O. S. 117. Die Geschichte steht bei Paulus Diaconus (Zeit Karls des Großen), Historia Langobardorum 2, 28. Man findet sie übersetzt zum Beispiel bei Joh. Bühler, Deutsche Vergangenheit (1925) I S. 350.

den Erschrockenen vor die Wahl, entweder den König zu ermorden oder an ihn verraten zu werden.

Gyges sträubt sich vor der Königin, windet sich, fleht sie an . . . Der Königsmord geschieht, als ihre Rache, von demselben Ort aus, in der gleichen Weise, Zug um Zug, wie der Verrat an ihrer Scham. Die Einrichtung des Schlafgemachs dient der steigernden Rhythmisierung . . . Schon die Oekonomie läßt über den Charakter des Erzählers nicht im Zweifel.

Die Geschichte scheint zwar auch ganz gut herodoteisch. Aber ungriechisch ist schon dies Treueverhältnis zwischen König und Vasall. Bei allem Reichtum an Konflikten – einen solchen gibt es auf griechischer Seite nicht. Wie wenig hat davon doch selbst die Ilias! Ungriechisch ist auch dieser Kandaules, als törichter Hüter seines Schatzes durch einen ganz anderen Rang der Frau bedingt. Vor allem aber ungriechisch, dagegen übereinstimmend mit anderen orientalisch höfischen, zumal auch wieder persischen Geschichten, ist die Götterlosigkeit. Menschliche Torheit zeigt sich in ironischen Situationen, doch sie zeichnet sich nicht ab von einem Hintergrund göttlicher Mächte.

Die Geschichte blieb abseits der großen Themen während Renaissance, Barock und Aufklärung[3]. Um so mehr von ihr angezogen fühlte sich das 19. Jahrhundert. Freilich nicht um des Problems der Treue willen. Wodurch man sich fasziniert fand, war das Rätsel jener selben zwei Situationen, die wir zu beschreiben suchten. Eigentümlich ist's dabei dem Ringmotiv ergangen. Als unerhörtes Mittel zu dramatischen Effekten haben die Dramatiker es beibehalten. Doch da sie im übrigen dem Herodot gefolgt sind, kam's zu um so kühneren Komplikationen. Man ließ die Besitzer wechseln, ließ sie den Ring gegenseitig zum Geschenk sich machen. Hebbel läßt es bis zum Großmutskampf zwischen den beiden Freunden kommen . . .

Hebbel, auf den »geistverwandten« Stoff von einem selber dichtenden Bibliotheksbeamten aufmerksam gemacht, hatte kaum seinen Herodot aus seinem Bücherschrank genommen, als bereits die ersten Szenen seines »Gyges« ihm entstanden (1854). Von dem Ungemeinen des archaischen Konflikts sah sich sein eigenes Ungemeine angerührt. Die alte Fabel, ihres Sinnes entmächtigt, wurde zur modernen, bürgerlich-heroischen Abnormität, zur Hebbelschen Ver-

[3] Ausnahmen: Hans Sachs, Die nackat Künigin aus Lydia (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 201, 1894 S. 190 f.). Lafontaine, Contes et Nouvelles XIV 8, Le roi Candaule et le maitre en droit, Oeuvres de I. de la Fontaine, éd. par M. Henri Régnier XV 1889 S. 423 ff. Siehe Bickel a. O.

sündigung am »Schlaf der Welt«. Anders als zum Beispiel Goethe in seiner »Iphigenie« hat Hebbel nicht nur den alten Stoff mit neuem Geist beseelt, er hat ihn vielmehr als ein Paradox nach seinem eigenen Sinn, als ein ihm eigens aufgegebenes Rätsel sich gedeutet. Mehr als alles andere schwelgt der »Gyges« in Hebbelscher Esoterik – als »das erste Stück«, wie er erklärte, »das ich in den Kasten lege«. Statt der Selbstverständlichkeit der alten Unerbittlichkeiten, Ehre, Scham, Vergeltung, Treue, Eitelkeit und ihrer stracks nach außen sich entladenden Gewalt, bei Hebbel: die Verwicklungen ins Innere, die Verwundungen, Gebrochenheiten, Überschwänge . . .; statt weiblicher Rache die Behauptung einer letzten Reinheit, letzten Selbstgesetzlichkeit, und sei es um den Preis des Lebens . . .; statt der Treue des Gefolgsmanns die persönlich überschwengliche, exzentrische und bis zum Selbstopfer des einen für den anderen sich steigernde Freundschaft, statt der Bindungen die isolierte Problematik des enorm Individuellen, und Erschütterungen bis zu jenen äußersten Mysterien, durch die letzter Weltgewinn in letzten Weltverlust sich wandelt. Dazu, über allem Psychologischen, das Ganze ein Symbol, Erscheinung eines Übersinnlichen, Exempel auf ein Weltgesetz . . . Daß bei dem Zauber solcher Steigerungen jenes Überlegene, Menschlich-Weise und Ironische, das die alte Novelle auszeichnet, verlorenging, kann nicht verwundern.

Enger an Herodot schließt sich Théophile Gautier an, der zweite Geist des 19. Jahrhunderts, der sich an dem alten Stoff versehen hat (übrigens bereits vor Hebbel, 1844[4]). Er grundiert seine Novelle vom »König Kandaules« mit Pariser Tönungen der Zeit, er schwelgt im Pittoresken, ist virtuos wie ein Historienmaler. Kandaules wird ihm zum Kunstenthusiasten, gegen dessen l'art pour l'art die ehelichen, traditionstreuen Instinkte seiner als Modell von ihm verhimmelten jungen Gemahlin sich empören. Gyges wird zum hüb-

[4] Eine Bekanntschaft Hebbels mit Gautiers Novelle sucht, entgegen den biographischen Zeugnissen, nachzuweisen E. Bickel a. O. Andere Kritiker, wie Richard Maria Werner, in der historisch-kritischen Säkularausgabe, 1913, III S. XLVIII, hatten sie bestritten. Der Streit läuft darauf hinaus, ob Hebbel, der die Entschleierung als zentrales Symbol von sich aus wie noch obendrein aus seiner Kenntnis des indischen Schleierrechts zu eigen hat (vgl. V. 780, 991, 1205, 1215), die beiläufige Entschleierung durch den Wind (V. 442 und 509) von Gautier habe borgen müssen. Da Kandaules als Entschleierer schon gleich von Anfang an erscheint, indem er wortreich schwelgend von der Schönheit redet, wo der andere sie in sich hineinschweigt, scheint mir der Vergleich vom Wind als Zufall mit der Absicht des Entschleiernden nicht so abseits zu liegen, daß Hebbel nicht selbst darauf hätte verfallen können. Der Wind als Ent-

schen jungen Offizier und Frauenkenner, den der König sich zu seinen Confidencen ausersieht. Auch fehlt es nicht an Unbewußtem, an geheimen Wunschbildern, zur Motivierung und ästhetischen Rechtfertigung des Mordes, wozu allerhand Konventionelles und Instinkthaftes, schwer zu entwirren, sich vereinigt. Dazu prächtiges Milieu um jede Szene, vom Boudoir bis zum Palastgewölbe . . . Der Kontur der alten Handlung ist geblieben, vom alten Konflikt kaum eine Spur.

Ein drittes Beispiel der modernen Aneignung des alten Stoffes ist das Drama André Gides, »Le Roi Candaule«, erschienen 1901. Und wieder ordnet eine neue Kraft der Anziehung, wie auf magnetischem Feld, die Linien anders. Problem wird Gegensatz des Schenkens zum Besitzen, indem eifersüchtiges Zu-eigen-Haben und mitteilendes Verschwenden, eins so vorbehaltlos wie das andere, über alles ausgreift. Gyges wird zum armen Fischer, der nichts hat als seine Hütte, sein Elend, sein Weib und seinen Stolz, doch was er hat, mit allen Fasern seines Seins umklammert. Seine Hütte geht in Flammen auf, sein Weib, da er entdeckt, daß er's nicht ganz besitzt, tötet er selbst. Kandaules ist der maßlos Reiche, der sich glücklich glaubt und glauben muß, mit vielen Freunden, aber ohne Freund, der im Verschenken, rauschhaften Beglücken bis zu letzter Selbstpreisgabe sich genießt und in Selbstüberwindung sich erfüllt – die Preisgabe der Scham wird ihm am Ende zur Gewissensfrage. In Gyges, dem Antipoden, der aus Eifersucht sein Weib getötet, findet er den Freund, die Probe auf die Echtheit seines Seins. Ihm gibt er auch sein Letztes, Höchstes preis, die Königin, und zwar nicht nur zur Augenweide! Das aus Platon übernommene Ringmotiv dient gleichsam als dramatischer Katalysator, um die Elemente umzulagern: Gyges, an Kandaules' Stelle, im maßlosesten Besitz, verliert sein alles; kaum sein eigen, wirft die keusche Königin die Keuschheit ab, statt des zerrissenen Schleiers stopft er ihr

schleierer erscheint doch schon bei Hafis (E. Beutler, Goethe, Westöstlicher Divan, Leipzig 1943, S. 378):

O so sage dem Ostwind,
Daß er den Wangenschleier lüfte – –
Beide, ich und der Ostwind,
Sind ein Paar verwirrter Toren usw.

Was den Gegensatz der beiden Mädchen um Rhodope angeht, so wird man dabei noch eher an Grillparzers Sappho sich erinnert fühlen als an Gautier. Von tieferem Einfluß Gautiers, von französischer »Sexualität« in Hebbels Gyges, davon, daß darin »sexuelle Atmosphäre« von dort »aufgesogen« wäre, vermag ich nichts zu bemerken.

brutal, vor seinen Gästen, ein herabgerissenes Gewandstück vors Gesicht.

Der Sinn des Dramas schillert zwischen einer soziologischen, einer ästhetisch-psychologischen und einer moralistisch-skeptischen Problematik. Aber wendet man sich von der Frage nach dem Sinn zur Sinnlichkeit des Spiels zurück, so schlägt auch hier zuletzt die Macht der alten lydischen Erfindung wieder durch. Wieder sind es zwei Situationen, in denen die Handlung kulminiert: Gyges sich weigernd vor dem König, und Gyges sich windend vor der Königin.

In einem Entwurf Hugo von Hofmannsthals, »König Kandaules«, 1903, setzt sich die Richtung ins Symbolische nach Hebbel weiter fort[5]. Die »Probeoperation an Gyges« bedeutet: Ergründung des »Lebens«; die Entschleierung der Königin: Entschleierung des »Lebens«, dessen »Geheimnis« der Nachfahr geborener, schöpferischer Könige ergründen will, indem er es zerstört. Nicht anders will er auch an seinem eigenen Königtum das Mythische auflösen, will er, durch Gyges hindurch, das spüren, was *eigentlich* daran ist. Die »Emotionen im anderen« sind ihm »das Poetische an sich«. Kandaules wird Symbol »poetischer« Existenz. »Er spielt die Doppelrolle, die der Dichter im Leben spielt.« Gyges, »der wahre Liebende«, sein Gegensatz, ist fast wie eine Steigerung der Freundes- und Rivalengestalt in »Tor und Tod«. Der schillernde Mantel des Symbolischen liegt über allem körperlich Erscheinenden in noch schwererem Reichtum als bei Hebbel. Wie die »Traumhaftigkeit« des Lebens durch die Fülle szenischer Erfindungen symbolisiert wird, so wird auch der Ring und die durch Gyges selbst herbeigeführte Entdeckung in der Liebesnacht Symbol der furchtbarsten Entweihung. Ende: allgemeine Auflösung, schreckliches Blutbad, Gyges wird von den rasenden Haremsweibern des von ihm gerichteten Kandaules ermordet. »Nur in Symbolen, nie eigentlich können wir das Leben fassen«, ist die Lehre.

Man wird am Ende kaum den Eindruck haben, daß die alte Fassung der Geschichte neben den modernen sich nicht mehr behaupte. Sie ist weniger beladen, weniger symbolisch, problematisch, psychologisch, weniger in tiefsten Schichten wühlend noch in höchsten Sphären schwelgend, aber dafür klassischer, präziser – sie ist nicht zuletzt auch eben darum, weil sie solche Fragen offen läßt, um ebenso viel spröder, härter, wirklicher, auf ihre Weise tiefer.

[5] Hugo von Hofmannsthal, Dramatische Entwürfe aus dem Nachlaß, Wien 1936. Der Abschnitt über Hofmannsthal fiel 1939 aus.

THUKYDIDES UND MACHIAVELLI[1]

Thukydides und Machiavelli sind zwei Namen, die wir nicht als Paar zu nennen pflegen. In den Debatten über Wesen und Formen der politischen Macht, die durch die letzten drei Jahrhunderte sich zu erschöpfen schienen, um in unserer Zeit frisch wieder zu beginnen, hallt es zwar vom Namen Machiavellis allenthalben wider. Auch nachdem man gelernt hat, zwischen dem »Machiavellismus« und der wahren Lehre Machiavellis zu unterscheiden, wird doch deren Sinn, als etwas zu Ergründendes, nicht nur als ein historisches, sondern zugleich als ein uns heute mehr denn je berührendes Problem empfunden. Macht, in ihrer soziologischen, politischen und psychologischen Struktur, die Frage nach den Grenzen zwischen den Gebieten der Moral und Politik, die Anerkennung einer Eigengesetzlichkeit der Politik und der politischen Tat, als eines zwar an sich nicht unmoralischen, jedoch auch wieder nicht mit dem moralischen sich deckenden Phänomens, dergleichen führt auf Einsichten und Thesen Machiavellis immer noch, und heute mehr denn je zurück. Der alte Streit der beiden Florentiner Zeitgenossen, Machiavelli und Guicciardini, über das Verhältnis von Moral und Politik lebt wieder auf[2].

Dem Tageskampf entrückter steht Thukydides. So sehr auch sein Verständnis sich in jüngster Zeit vertieft hat, blieb doch seine Auslegung mehr eine Angelegenheit der Althistoriker und Philologen[3].

[1] Das hier zum Abdruck Kommende mitsamt den Anmerkungen ist die unveränderte Niederschrift zu einem Vortrag, der am 5. Februar 1943 in der Reihe der Veranstaltungen der *Studia Humanitatis* in Berlin-Dahlem gehalten wurde. Der dritte Band der »Geistigen Überlieferung«, in dem es erscheinen sollte, kam nicht mehr zustande. Eine Sonderausgabe, gedruckt in Oberitalien, wurde im Satz zerstört.

[2] Auf Friedr. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte (1924), ist gefolgt Hans Freyer, Machiavelli (in Meyers Handbüchern) 1938; Gerhard Ritter, Machtstaat und Utopie, 1942, 2. Aufl. Gegen die beiden letzteren René König, Machiavelli, Zur Krise einer Zeitwende, Zürich 1941. Eine populäre Biographie und Zeitgeschichte gibt D. Erskine Muir, Machiavelli and his time, deutsch Stuttgart 1939. Macaulays berühmter Essay darf als bekannt gelten. (Nachträglich bekannt wurde mir W. Kaegi, Vom Glauben Machiavellis, Corona X, 1940).

[3] Neuere Literatur: E. Schwartz, Das Geschichtswerk des Th., Bonn 1919 (2. Aufl. 1929). Die Analysen sind großenteils überholt, die These

Und doch ist das machtpolitische Problem von ihm zum ersten Male formuliert, durchdacht, auf seine Art gelöst worden, rund um 400, am Beispiel erlebter Zeitgeschichte, des peloponnesischen Krieges, wie zum zweiten Male, von ihm unabhängig, aus modernem Geiste dann wieder von Machiavelli, rund um 1512, am Beispiel auch wieder erlebter Zeitgeschichte, nun aber erhellt zugleich am Vorbilde der Alten, und entwickelt unter doppeltem Gesichtspunkt, unter dem monarchischen im »Principe«, unter dem stadtrepublikanischen in den »Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio«.

Beide leben in Zeitaltern, die nach kraftansammelnden Generationen auf Entladungen und radikale Lösungen drängen. Das Krisenbewußtsein dürfte bei Thukydides nicht weniger stark sein als bei Machiavelli. Beide sind sie große Patrioten, beide als Politiker verschmäht von ihren Vaterstädten, der Athener zwanzig Jahre lang verbannt, der Florentiner seines Amtes enthoben und zur Zeit, da er aufs Schriftstellern sich angewiesen sieht, unter Verhältnissen, die er als Schmach empfindet; eine Folterung hat er hinter sich . . . Bei beiden zieht die Leidenschaft, mit der sie sich an das Problem der Macht begeben, ihre Nahrung aus der Unerschütterlichkeit ihres Patriotismus. Beiden sind Moral und Macht zwei Größen, die nicht mehr in einer und derselben Rechnung aufgehen. Beide sind gefesselt durch das Schauspiel großer oder komplizierter Machtkonstellationen, beide gleich bestrebt, die Mannigfaltigkeit in den Erscheinungen der Macht auf etwas Typisches, das Wechselspiel der Politik auf etwas, was sich wiederholt, zurückzuführen. Vor den Augen beider liegt Geschichte aufgeschlagen wie ein Lehrbuch für den künftigen Politiker, für den sie schreiben; vor den Augen Machiavellis in zahllosen Musterfällen von Entscheidungen, Genialitäten, Fehlern, Remeduren, die er sammelt, systematisiert, durch dilemmatische Zerlegung für die Praxis zur Belehrung herrichtet; im Geiste des Thukydides wird der von ihm erlebte Krieg, als einziger Zu-

einer inneren Entwicklung bleibt. Von demselben: Charakterköpfe aus der antiken Literatur, Leipzig 1902 (6. Aufl. 1943) Nr. 2. W. Schadewaldt, Die Geschichtsschreibung des Th., Berlin 1929. M. Pohlenz, Thukydidesstudien (Götting. Gel. Anz. 1936). H. Patzer, Das Problem der Geschichtsschreibung des Th. und die thuk. Frage, Berlin 1937. A. Großkinsky, Das Programm des Th., Berlin 1936. H. Berve, Th., Frankfurt a. M. (Diesterweg) 1938. F. Egermann, Die Geschichtsbetrachtung des Th. (Das neue Bild der Antike Bd. I) 1942. H. Bogner, Th. und das Wesen der altgriech. Geschichtsschreibung, Hamburg 1937. W. Jaeger, Paideia I, 1934, S. 479 ff. O. Regenbogen, Th. als politischer Denker, in: Das Humanistische Gymnasium 44 (1933) S. 1 ff. H. Gundert, Athen und Sparta in den Reden des Th., Antike 16 (1940) S. 98 ff.

sammenhang kausaler Art, in seiner Einzigkeit ein unvergleichliches Exemplum riesigen Formats.

Während nun aber jener hierüber zum aufreizend unchristlichen Entdecker einer neuen Disziplin, zum virtuosen Techniker, zum unermüdlichen Didaktiker der ihm versagten Praxis wird, wird dieser darüber zum klassischen Historiker. Bei Machiavelli ist fast auffallend, wie wenig er sich um historische Kritik bemüht. Die Beispiele, die er aus der Geschichte anführt, sind ihm schließlich doch nur Mittel zur Verdeutlichung möglicher Fälle. Er zitiert sie gleichsam als Autoritäten. Es genügt, daß sie dem Leser einleuchten. Zumal aus der Antike sucht er sich nachträglich erst die Beispiele zu seiner von ihm selbst primär erlebten Praxis oder von ihm selbst erdachten Theorie. Seine Erkenntnisse sind nicht durch die Kritik am Überlieferten hindurchgegangen, mit Thukydides verglichen geht er einen umgekehrten Weg. Antikes dient ihm, um sein Eigenstes zu plakatieren. Während bei Thukydides das Ich hinter der Sache fast verschwindet, steht das Ich des Machiavelli gleichsam demonstrierend mit dem Zeigestock vor seiner Tafel.

Aber hier soll nicht an Machiavelli aufgewiesen werden, was modern ist, vielmehr einiges von dem Modernen dazu dienen, um das eigentümlich Griechische am Machtgedanken des Thukydides dagegen abzuheben.

Modern bei dem Italiener, wenn man von den Griechen herkommt, mutet an bereits die Vielfalt der Verhältnisse, nach denen sich die Regeln für den Virtuoso ändern. Jene Gegenüberstellungen von geistlichem und weltlichem, republikanischem und monarchischem Regiment, von Machthabern oder Untertanen solcher oder solcher Art, von alter oder neuer Herkunft, von ziviler oder militärischer Gewöhnung, von konservativem oder radikalem Geiste, kurz die Fülle der Spielarten, von denen jede ihren eigenen Regeln untersteht, bei Leibe nicht die eine mit der anderen zu verwechseln, gibt es so in der Antike nicht. Denn die Antike kennt noch nicht die Art von Empirismus, die dies erst ermöglicht. Wie stadt-staatlich normativ bleibt nicht dagegen die aristotelische Politik! Ungriechisch ist sodann das Zueinanderhin-Tendieren von Macht und Persönlichkeit. Von stärkstem Glanze bleiben doch bei Machiavelli jene Stellen, wo Macht zu Person geworden scheint, wo ihr Urphänomen in einzelnen erblickt wird, wie in der berühmten Charakteristik des Cesare Borgia, oder wie im Leben des Castruccio Castracani, als dem Paradigma eines Machtanstieges in der Form der gattungsmäßigen, antiken Mustern folgenden Biographie. Modern ist auch der Selbstgenuß des überlegenen Geistes, die Hellhörigkeit der Neugierde, die ihre Ohren gleich sehr hinter den Geheimschlössern der

Kabinette hat wie unter dem Stimmengewirr der dumpf reagierenden Massen; modern ist die Lust am Ausplaudern, die psychologische Berechnung, die geschäftliche Routine, der dédain im Hinsehen auf das Menschliche, der Spaß am Unverblümten, an herabsetzenden Paradoxen, an wertmindernden Sentenzen, als die Kehrseite der Leidenschaft zum Außerordentlichen, z. B.: »Die Menschen vergessen leichter den Tod ihres Vaters als den Verlust ihres Vermögens«, samt den daraus sich ergebenden Folgen ... Modern, nicht zuletzt, die Bindung nicht nur der virtù an das Irrationale der Persönlichkeit, sondern die gleiche Bindung auch bei ihrem Gegenteile, der fortuna (Principe c. 25): »Doch halte ich dafür, daß es besser ist, ungestüm als rücksichtsvoll zu handeln, denn Fortuna ist ein Weib, und wer sie unterwerfen will, der muß sie schlagen und stoßen. Auch lehrt die Erfahrung, daß sie sich leichter von solchen besiegen läßt als von denen, die kalt zu Werke gehen. Als Weib ist sie stets hold den Jünglingen, weil sie von weniger Bedenken und gewalttätiger sind und kühner ihr befehlen.« Wenn auch »Tyche« (gleich Fortuna) für Thukydides von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, so haftet sie doch längst nicht so an der Person.

Doch über allem ist modern, wie die Bedingungen der Macht das sie beherrschende Genie herbeizurufen scheinen. Unter anderen Gegensätzen, wie fortuna und virtù, erscheinen auch necessità und occasione. Welche Chancen für die Politik Italiens! »So wie es notwendig war, um die virtù des Moses sehen zu lassen, daß das Volk Israel geknechtet wurde in Ägypten; und um die Größe des Kyros zu erkennen, daß die Perser unter das Joch der Meder kamen; und um das Überragende an Theseus an das Licht zu rücken, daß die Athener in der Zerstreuung lebten: so war es gegenwärtig, um die virtù in einem italienischen Geiste zu erkennen, notwendig, daß Italien in seinen gegenwärtigen Zustand geriet, daß es geknechtet wurde mehr denn die Ebreer, versklavt mehr denn die Perser, mehr zerstreut als die Athener, ohne Ordnung, ohne Haupt, geschlagen, zerrissen, geplündert[4]...« Macht bedarf, für Machiavelli, um in der Geschichte sich zu rechtfertigen, der politischen Genialität, sei's eines Einzelnen, sei's einer Stadtgemeinde. Macht in ihrer soziologischen Struktur, die nur ruhende, latente, oder die sich breitmachende Macht, die anonyme, zwangsläufige Macht der Kollektive, Schich-

[4] Gewiß ist dies aus einer einmaligen Situation heraus geschrieben, Ausdruck einer momentanen Erwartung, aber in dieser Situation verdichtet sich nur ein Gefühl fürs Mögliche, von dem im Grunde Machiavelli stets bewegt wird. Zur historischen Situation vgl. die oben angeführte Literatur.

ten, Klassen, Stände, sieht er nicht, will er nicht sehen. Für ihn ist Macht mit ihren Spielformen, den danni, den rimedi, der fortuna, der virtù, der occasione, der necessità, eine Materie in den Händen des politisch schöpferischen Geistes ohnegleichen, eine Möglichkeit zu großer menschlicher Entfaltung ohne Grenzen, ohne – worin sich sein Heidentum bekundet — daß darüber etwas Höheres sich erhöbe, weder Gott noch Kirche, weder die Platonische Idee des Guten noch auch deren milderer Abglanz, die Humanität. Etwas Bedrückendes, menschliche Qualitäten Minderndes in den Entfaltungen der Macht zu sehen, nichts liegt ihm ferner. Macht hat für ihn nichts dämonisch Zwielichthaftes, nichts unheimlich Lockendes – auch nur vom Schatten einer Tragik keine Spur –, sondern im Gegenteil, wenn recht genutzt, wird sie Befreierin des menschlich Großen wie nichts anderes sonst. So ist er Optimist der Macht. Wohl kann der Kampf zwischen Fortuna und virtù zugunsten der Fortuna sich entscheiden, wohl kann das beklagenswert erscheinen, aber das ist dann das Pech der Unterlegenen: ohne diese Möglichkeit kein Kampf.

Die allgemeine Geltung der Moral wird weder angetastet, noch, wie in der griechischen Sophistik oder wie bei Nietzsche, ihrerseits auf Macht zurückgeführt, sie wird nur, unter Anwendung bestimmter Regeln, in bestimmten Fällen außer Kraft gesetzt. Ja, man kann sagen, ohne Geltung der Moral verlören jene Fälle ihren Ausnahmecharakter und damit ihr Wesen. Unter der Voraussetzung der regulären Geltung der Moral allein behauptet sich die Politik in ihrer souveränen Konsequenz. Die größten Unbedenklichkeiten Machiavellis bleiben immer noch nicht weniger moralisch als der Teufel christlich. Und Verletzung der Moral jenseits der durch die Politik gezogenen Grenzen wird verpönt. Wenn die virtù von der Moral befreit, wird sie nur desto strenger ihren eigenen Regeln – Regeln des Erfolges – unterworfen.

Mit Thukydides kommt, nicht ganz eine Generation nach Herodot, die machtpolitische Geschichtsschreibung, aus unvermitteltem Beginn, zu höchster und im Technischen bis in das 19. Jahrhundert nicht mehr übertroffener Vollendung. Da diese Geschichtsschreibung zugleich, in der Verfolgung machtpolitischer Zusammenhänge, in der Konstruktion der »Ursachen« (hinter den »Anlässen«), exakt, d. h. nach strenger Regel an ihr Material gebunden ist, so hat man, feinere Unterscheidungen beiseite setzend, sie auch als die einzige im Altertum bezeichnet, die den Namen einer ›wissenschaftlichen‹ verdiene. In der Tat, hier spricht zum ersten Male, hörbar bis in den Sprachton hinein, die Unerbittlichkeit des Faktischen, hier wird zum ersten Male zwischen dem Tatsächlichen und dem daraus zu Folgernden geschieden, wird Geschichte aufgebaut, zum ersten Male,

auf einem genau erstellten chronologischen Gerüst, wird nicht mehr nur das Eindrucksvolle ausgewählt, sondern dem Strome des Geschehens gefolgt in allen seinen Windungen. Die peinlich durchgeführte Rechnung nach Sommern und Wintern ist nicht abhängig von früheren Chronikformen, sondern steht im Dienste der Exaktheit. Kein Ereignis, das zuerst nicht zeitlich zu fixieren wäre. Die Zusammenhänge werden dadurch häufig unterbrochen, Zustandsschilderungen werden zu Exkursen, Schauplätze lösen einander ab, bunt wechselnd. Welche Mühe es gekostet hat, bis das gesammelte Material sich der kausalen Ordnung fügte, zeigt zumal der Zustand des nicht mehr vollendeten achten Buches.

Mit was allem aufgeräumt wird, läßt sich meist nur ahnen, da die Flut des Falschen, die das zeitgenössische Geschehen zu überschütten pflegt, zerronnen ist, und nur das Werk des Unabhängigen von seiner Einsicht zeugt. Wie er mit der Vergangenheit verfahren ist, zeigt der Exkurs über die Frühgeschichte, die »Archäologie« des ersten Buches. Hier wird auch zugleich für uns einleuchtend, wie diese Geschichtsschreibung, nicht willkürlich, nicht aus politischer Tendenz, sondern durch ihre eigene Konsequenz zur Demaskierung führt.

Als Beispiel diene die Betrachtung über das archaische Seeräuberwesen (I 5). Quellen sind: 1. Homer, 2. volkskundliche Beobachtungen. Etwas im Zusammenhang der Dichtung Unscheinbares wird erkannt als von historischem Gepräge, alles Übrige für Phantasie erklärt: »Denn für die Hellenen alter Zeit wie auch für die Barbaren, auf Inseln und Festlandküsten, gilt, daß sie, je länger, je mehr, mit zunehmendem Schiffsverkehr zum Seeraub übergingen, unter Führung der Vermögendsten, um deren Bereicherung willen, und unter Beteiligung der Schwachen, deren Unterhalt zuliebe. So überfielen sie die Städte, die noch nicht ummauert und noch nach der Art der Dorfschaften besiedelt waren, und raubten sie aus, und trieben dies als ihr Gewerbe, ohne daß dies Tun etwas von einer Schande an sich hatte, vielmehr brachte es einen gewissen Ruhm ein.« So die Folgerungen. Nun die Quellen: »Das bezeugen übereinstimmend gewisse Festlandsvölker, die es sich zur Ehre rechnen, hierin sich hervorzutun, wie auch die ältere Dichtung, in der überall die herkömmliche Frage an die ankommenden Fremden ist, ob sie Seeräuber seien, ohne daß sich darin weder ein Befremden seitens der Befragten ausdrückte noch ein Beleidigen seitens der Fragenden. Nicht anders war die gegenseitige Beraubung auch zu Lande üblich. In der alten Lebensform verharren noch bis heute viele griechische Kantone, in der Gegend der Ozolischen Lokrer, Ätoler und Akarnanen. Auch das Waffentragen ist diesen vom alten Räuberwesen her ge-

blieben« . . . Gemessen am Geiste der Überlieferung, verglichen mit der Welt Homers, Pindars, der Tragiker, bedeutet die Thukydideische »Archäologie«, von Anfang bis zu Ende, eine Umwertung aller bisher geglaubten Werte ohnegleichen. Klein und Groß vertauschen ihre Plätze. Übrig bleibt von aller alten Herrlichkeit allein die von den kleinsten Anfängen bis zu dem gegenwärtigen Größenverhältnis sich entwickelnde Tendenz der Macht: »Denn die vorausliegende Zeit und die noch ältere Epoche genau zu ergründen, war mir bei der Zeitenferne zwar nicht möglich, aber nach den Zeugnissen, die unter dem umfassendsten Gesichtspunkt sich als zuverlässig mir erwiesen, glaube ich nicht, daß sie groß war, weder in ihren Kriegen noch im Übrigen.« Homerische Gedichte dienen dem Historiker zu seinen Schlüssen wie Tabellen oder Karten dem Strategen. Die monumentale, der Erinnerung dienende, im religiösen Glauben wurzelnde Geschichtsschreibung wird abgelöst durch die entzaubernde, die durch die Wolke des Erinnerten hindurch das Eigentliche, das »Genaue« sucht, und das Entscheidende, das übrig bleibt, ist jedesmal, in dieser oder jener Form, ein Quantum Macht. Qualitatives wird zuletzt auf ein quantitativ zu Messendes zurückgeführt, nicht anders als in den Systemen der gleichzeitigen Kosmologie.

Und doch ist das nicht ohne weiteres Wissenschaft im Sinne unseres neunzehnten Jahrhunderts, nicht Erkennen-Wollen, ›wie es eigentlich gewesen‹. Im sogenannten »Methodenkapitel« (I 22) heißt es: »Bei allem, was Handlung ist in diesem Krieg (im Gegensatz zu den Reden), habe ich mich nicht begnügt, den ersten besten Nachrichten nach meinem eigenen Gutdünken zu folgen, vielmehr habe ich nur solche Dinge aufgezeichnet, deren Augenzeuge ich selbst gewesen, oder worüber ich von anderen möglichst das Authentische habe erfahren können. Doch das aufzufinden kostete Mühe, da die Tatzeugen verschieden aussagten, je nach Parteinahme oder Gedächtnis. Mag der Mangel an erzählerischem Gut geringeren Anreiz bieten: wer um die Tatsächlichkeit (die »Deutlichkeit«) wie des Vergangenen, so auch des Zukünftigen – das, wie die menschliche Natur nun einmal ist, so oder ähnlich sein wird – sich bemüht, der wird urteilen, daß es nützlich ist, und das genügt. Geschrieben steht es nicht als Schaustück für den Augenblick, sondern zum bleibenden Gewinn.«

Es geht danach um ein Tatsächliches, das nicht einmalig, nicht individuell ist: das aus der Vergangenheit klar werden soll, um fürs Zukünftige zu nützen. Man hat sich gefragt, ob dies Zukünftige vom Leser oder vom Schriftsteller aus gemeint sei, doch an diese Frage

hat Thukydides selbst kaum gedacht[5]. »Vergangenes und Zukünftiges« ist ein ›polarer Ausdruck‹, mit dem etwas am Geschehen schlechthin gemeint ist, als das Eigentliche, tiefer Liegende, das unter allem Wechsel des Individuellen bleibend ist, weil gründend in der menschlichen Natur. Es steht im Gegensatz zum Unterhaltenden, Erzählenden, Anmutig-Anekdotischen, zum Wettbewerb des Augenblicks – jenem hat Herodot gehuldigt, diesem dient das vorliegende Werk. Zum Anwendbaren, Allgemeinen führt der Weg nur durch die kritische Betrachtung des Besonderen. Doch zugleich mit der Kritik im einzelnen wird, aus dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen, jene Dimension des Geistes unversehens gewonnen, die wir meinen, wenn wir von Geschichte reden (d. h. von Geschichte als Kausalzusammenhang, nicht im modernen, morphologisch-strukturellen Sinne). Das Werk treibt in seinen Konsequenzen über seinen formulierten Zweck hinaus. Thukydides ist in gewissem Sinne mehr Historiker, als er es selber wahr hat.

Wie jedoch der machtpolitische Gesichtspunkt schon aus dem Begriff der Anwendbarkeit offenkundig wird, so wird er in der Tat, mit einer Strenge, die kein Abschweifen erlaubt, durch die acht Bücher hindurch festgehalten. Von scheinbaren Ausnahmen wird noch die Rede sein. Hier ein paar Beispiele dafür, was alles unter diesem Blick erfaßt, wie die Thukydideische berühmte »Objektivität« durch ihn bedingt wird.

Die »Größe« des Krieges wird gleich zu Beginn hervorgehoben und durch jene radikale Analyse der Vergangenheit bestätigt: denn in diesem Kriege kommt etwas zu beispielhafter Sichtbarkeit und letzter Reife, was seit dem Beginn der griechischen Geschichte in allmählichem Wachstum begriffen war. Das einzige Verhältnis des Historikers zu seinem Stoff ergibt sich aus der Reife der geschichtlichen Entwicklung auf der einen Seite, aus der Reife des durchdringenden politischen Verstandes auf der anderen. Letzteres, wenn auch mit Worten nicht davon geredet wird, ist doch in Stil und Haltung zu verspüren, zu verspüren auch in der Kritik an Herodot. Das am Geiste der Aufklärung sich nährende Bewußtsein, im Besitze einer so noch nie zuvor erreichten Einsicht in das Wesen des Geschehens zu sein, trägt und erfüllt das ganze Werk.

So stark dieses Bewußtsein ist, so streng enthält sich andererseits Thukydides jeder Kritik im eigenen Namen. Er argumentiert nicht, reflektiert nicht, in dem Zeitalter und in dem Staatswesen, dem »Überredung«, Peitho, über alles geht, verstopft er ihr den Mund. Das Instrument, das in der ephemeren Publizistik um ihn her be-

[5] Großkinsky S. 68 f. Dazu Patzer S. 74 und 90 f. Zuletzt Egermann S. 289 f.

reits mit solcher Virtuosität gehandhabt wurde, gilt ihm nichts. Während ringsum das schriftstellerische »Ich«, »Ich sage«, »Ich behaupte«, »Meine Ansicht ist« sich zu gerieren liebt, als gelte es den Sieg in einer Abstimmung, tritt er mit seinem »Ich« zurück, mit einer Schweigsamkeit, die wie Protest ist. Wie überlegen zählt nicht Machiavelli all die Fehler auf, die sich Ludwig XII. hat zuschulden kommen lassen, als er in Italien einfiel! Wie enthält Thukydides sich jeder Nennung eines Fehlers, wo die Fehler mit so furchtbarer Lehrhaftigkeit sich häufen wie in der sizilischen Expedition! Gewiß, der Reden werden auch bei ihm genug gehalten, aber sie erschöpfen sich in ihrer Antithetik, richten sich gegeneinander, fangen ihre Gründe gegenseitig ab – der Siegeszuversicht des Perikles z. B. steht die nicht geringere der Korinther gegenüber –, dienen der Erhellung der jeweils latenten machtdynamischen Konstellation, doch mit ihnen bekehrt der Autor nicht, plädiert er nicht. Von Zeit zu Zeit ein Fingerzeig, auch der selten genug, das ist das Äußerste, zu dem er sich herbeiläßt[6]. Und das, obwohl durch das ganze Werk hindurch ein einziger Beweis geführt wird: der Beweis, daß der von Perikles gewollte Krieg – gewollt, weil er nach tieferer Notwendigkeit nicht zu vermeiden war – durch keine, weder innere noch äußere Notwendigkeit verloren ging, sondern allein durch ein paar Fehler, klein an Zahl, doch um so folgenschwerer, im Verein mit einem sittlichen Versagen der nachperikleischen Politik. Bei der Beispielhaftigkeit des Krieges handelt es sich nicht zuletzt auch um die Beispielhaftigkeit der aus ihm abzulesenden Fehler. Doch wie wird der Zweck erreicht! Mit welcher »Objektivität«! Mit welcher Doppelung des Standorts!

Eine weitere, oft bemerkte Regel ist die Anonymität der handelnden und redenden Personen. Mit gewissen Ausnahmen, für die es aber besondere Gründe gibt, sind es nicht einzelne, sondern die Kollektiven, »die Athener«, »die Korinther«, »die Lakedämonier«, die da handeln, reden, auf den Plan treten. Nur wo Persönliches in die Verläufe eigenmächtig eintritt und in der Aufrollung der Kausalzusammenhänge nicht mehr zu umgehen ist, wird Individuelles dargestellt, doch auch nicht weiter, als es ins pragmatische Geschehen hineinreicht. So entstehen, als Ausnahme, die scharf umrissenen Porträts zumal der vier Athener, die das Schicksal ihrer Stadt bestimmen: das des Perikles und seines Gegensatzes Kleon, das des Alkibiades und seines Gegensatzes Nikias. Ihnen gegenüber steht, auf Seiten der Spartaner, Brasidas, mit einem Lob bedacht – das

[6] Nur in der Archäologie tritt hie und da das Ich hervor, weil in der Tat hier rekonstruiert und kritisiert wird und die Subjektivität nicht zu umgehen ist.

Lob ist um so unerhörter, als der Gegenspieler außer Kleon hier doch auch der Autor selber als Stratege ist, der sich in dieser seiner Rolle, gegen Brasidas, fast zu vernichten scheint – mit einem Lob bedacht, wie um dem Fehlerhaften gegenüber auf die Möglichkeit des Tüchtigkeitserfolges hinzudeuten: in dem Maße, wie Athen sich selbst mit seinen Sympathien zugleich um seine Chancen bringt, erhebt sich Sparta überraschend aus seiner Bedrohung durch das Ritterlich-Gewinnende des einen Mannes. Seine Laufbahn schließt – als gelte es, ihm obendrein ein Monument zu setzen – mit seiner Heroisierung (V 11). Und doch gilt das nicht so sehr seiner Person als einer Wende der politischen Entwicklung: die Heroisierung des Spartaners ist Symptom des Stimmungsumschwungs in den bündischen Gemeinden. Das Porträt Lysanders, offenbar dazu bestimmt, mit dem des Brasidas zu kontrastieren, ist nicht mehr zur Ausführung gekommen (vgl. IV 81).

Die paar Ausnahmen durchbrechen also nicht die Regel, nach der das Persönliche an sich in der Geschichte keinen Ort hat. Um so schärfer profiliert werden die Kollektiven, die Athener, die Korinther, die Spartaner . . . Sie sind, für den Physiognomiker der Macht, die eigentlichen Charaktere. Wenn Ranke mit zunehmendem Alter mehr und mehr das Allgemeine über das Besondere stellte, die politischen Mächte autonom, über die Köpfe der Beteiligten hinweg, nach ihnen innewohnenden Tendenzen handeln sah, so ist Thukydides von Anfang an, als Polis-Grieche, einer ähnlichen Erkenntnis aufgeschlossen.

In noch ganz besonderer Weise gilt das für die Reden. Er gibt, wie bekannt (I 22), die Reden nicht, wie sie gehalten wurden, sondern konstruiert sie kraft Reproduktion des ›Sinnesganzen‹, aus dem heraus sie gehalten wurden. Freilich, eine eigentümlich griechische Tendenz des Logos, sich ins Allgemeingültige zu erheben, das zufällig Momentane abzustreifen, kommt noch außerdem hinzu. Die wesentliche, ideale Situation kann von der urkundlich beglaubigten mitunter so stark abweichen, daß während der peloponnesischen Debatte über Krieg und Frieden eine attische Gesandtschaft als anwesend eingeführt wird allein aus dem Grunde, weil Thukydides in dem Konzert der Stimmen einer kontrastierenden Athenerrede just an diesem Ort bedurfte (I 73). Doch durch solche Distanzierung vom Empirisch-Faktischen hat er erreicht, daß Ausbruch und Entstehung des peloponnesischen Krieges heute noch uns als ein Paradigma eines Kriegsausbruches anspricht, das nicht auszulernen ist. Wie da die tatsächlich Verursachenden in der diplomatischen Entwicklung die Zurückhaltenden sind, die scheinbar, ja tatsächlich um den Frieden sich Bemühenden; wie sich die Kräfte gegenüberlie-

gen; die spartanische Friedenspartei das Spiel verliert, weil die aktiveren nun einmal die am Kriege Interessierten sind; wie der spartanische Ephor die hetzenden Korinther übertrumpft; wie von demselben das Manöver mit der Volksversammlung zur Bekundung einer überwältigenden Mehrheit vorgenommen wird; wie gleichwohl dann von beiden Seiten immer noch Bedingungen gestellt werden – statt des modernen Notenwechsels wechseln die Gesandtschaften, statt der modernen völkerrechtlichen ergehen sakralrechtliche Vorhaltungen –; wie sich die Entwicklung überschlägt; das religiöse Recht, zur öffentlichen Autorisation mißbraucht, zur Farce wird: die Beispielhaftigkeit in alledem ist heute kaum geringer als vor zweieinhalb Jahrtausenden.

Aber von was nicht allem hat Thukydides, um diese Wirkung zu erreichen, absehen müssen! Welche Fülle von Bezeugtem, welche Massen von Erinnerung hat er ungenutzt gelassen! Man bedenke: an den Namen der Agierenden hängen doch auch die Anekdoten! Was würde aus Herodots Werk, striche man darin die Anekdoten! Wieviel Stimmung und Gesinnung, wieviel Atmosphäre, um von den Ereignissen zu schweigen, lebt nicht mit und in den Anekdoten! Bei Thukydides gibt es fast keine einzige. Und welche Massen müssen umgelaufen sein! Wie strotzt davon nicht die gleichzeitige Komödie! Wie schwelgt sie in Aperçus, Entgleisungen, Zitaten! Nicht einmal zu seinen Reden hat Thukydides dies ungeheure Material herangezogen. Alles bei ihm redet einerlei thukydideisch, drückt sich aus in jenem kunstvoll schweren, ringenden Stil, in dem die Sprachdynamik mit der Machtdynamik sich so unvergleichlich zu durchdringen scheint.

Was aber ist das Wesen, was die Formen und Erscheinungen der Macht? Da es gewagt sein würde, aus Vokabeln und Begriffen, die Thukydides zwar anwendet, doch über die er sich zusammenhängend nicht erklärt hat, etwas Systematisches zu folgern, so belassen wir es bei den paar Beobachtungen, die sich ohne weiteres ergeben[7].

Unter anderem: Die Ergebnisse der machtpolitischen Prozesse sind weit weniger auf menschliche Zielsetzungen zurückzuführen als auf Zwangslagen. Das als aktiv Anmutende ist reaktiv. Wenn nach üblicher Anschauung das Treibende im Handelnden der Wille ist, das sachlich ihn Bestimmende der Vorteil, so wird von Thukydides

[7] Auch mache ich keinen Versuch zur Konstruktion einer Thukydideischen Historik. Will man das Beispiel einer solchen, so befrage man Moritz Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, München und Berlin 1919, Kap. I. Man findet dort die Thukydideische Methode an modernen fortschrittlichen Maßstäben gemessen.

das erste geradezu geleugnet und das zweite als erst sekundär betrachtet. Expansion ist zwangsläufig, entspringt der Furcht.

In jener Rede der Athener heißt es (I 75): »Wir wurden aber durch die Sache selbst anfangs gezwungen, unsere Herrschaft so weit auszudehnen, vor allem durch Furcht, danach auch um der Ehre, später auch um des Nutzens willen.« Diese drei also sind die Antriebe bei einem Machtstreben von solcher Konsequenz. »Furcht« (Sicherung) am Anfang, am Ende der »Nutzen«. Das ursprüngliche Motiv ist nicht dasselbe wie das später in die Augen stechende. Wie sehr es sich hierbei um eine typische Entwicklung handelt, zeigt die Nutzanwendung: »Hättet ihr Spartaner statt unser die Führung übernommen, ihr sähet euch in dieselbe Zwangslage versetzt: entweder mit Gewalt zu herrschen oder euch selbst zu gefährden.«

Aber gilt das als Gesetz schlechthin? Und wenn das nicht der Fall, in welchen Grenzen? Es gibt andere Zusammenhänge, in denen Thukydides nicht daran denkt, geschichtliche Entwicklungen als etwas Zwangsläufiges zu erklären. Es gibt, worauf immer wieder hingewiesen wird, neben »Ananke« noch das weite Feld der »Tyche« – und daneben das des Richtigen und des Verfehlten. Bei der Abstimmung vor der sizilischen Expedition, im Redekampf des Nikias und des Alkibiades im Jahre 415 (VI 9 f.), zeigt sich etwas wie das Paradigma des entgegengesetzten Falles: daß statt Zwangs die Willkür, statt der »Furcht« persönliches Ressentiment und Ehrgeiz über Sicherung und ins Auge Fassen der Gefahr die Überhand gewinnen. Jenes, worauf die Athener vor Beginn des ganzen Krieges sich berufen, ist ein Beispiel heiler Politik, das hier sich abspielende Schauspiel das einer entarteten; jenes der Generation des Perikles, dieses der Generation des Alkibiades. Was mit Worten nicht gesagt wird, doch aus dem Vergleich der beiden Kriegsanfänge ohne weiteres sich ergibt, ist: wie das Vätererbe von der Jugend, die das Maß verlor, vertan wird. Dies der Grund, weshalb auch das Persönliche, weshalb z. B. auch die Art der Rennsiege des Alkibiades zur Charakteristik dieser Art von Politik gehört. Daher auch die geflissentlichen eigenen Hinweise des Alkibiades auf seine Jugend . . . Machiavelli war der Meinung, als Weib lasse sich Fortuna gern von Jünglingen bezwingen (oben S. 187). Thukydides scheint anderer Meinung.

Nun aber ein drittes Beispiel: der berühmte Melierdialog vom Jahre 416 (V 84 ff.). Wenn Menschen Fehler machen, läßt sich einwenden, so folgt daraus noch nicht, daß nicht die Macht an sich, nach ihren eigenen, ihr selbst innewohnenden Prinzipien, wenn nach ihren eigenen Spielregeln behandelt, eine eigentümliche Gesetzlichkeit und folglich auch Zwangsläufigkeit im idealen Falle zu erkennen gebe. Und hierum scheint es sich in der Tat bei diesem Dialog zu handeln.

Im Jahre 416, während Alkibiades im Anstieg ist, belagern und erobern die Athener ohne jeden Rechtsgrund die kleine Ägäis-Insel Melos. Das Ereignis selbst hat keine sichtbaren unmittelbaren Folgen. Thukydides aber läßt ihm einen frei erfundenen Dialog vorangehen, wie als ob er in sein Bild der Zeit ein kaltes Licht einsetzte, in dem sich weithin, nach vorwärts wie nach rückwärts, die Umrisse der Ereignisse verschärfen: ein Gespräch, in kurzen Sätzen, antithetisch wechselnd, zwischen einer athenischen Gesandtschaft und der melischen Regierung. Exemplifiziert wird, unter was für Formen, was für Opfern und vergeblichen Protesten, nach den Spielregeln der Politik, der Schwächere dem Stärkeren unterliegt. Der Sieger auch im Kampfe des Geistes, im Streite der Gründe pro und contra, ist der Mächtigere, die Athener. Der Sieg ist zugleich ein Sieg der Ratio über die irrationalen Werte, des errechenbaren »Nützlichen« über das zu erhoffende »Gerechte«. Es ist dies Gespräch, an das man zuerst denkt, wenn man von Thukydideischem »Machiavellismus« redet. Hier zugleich erweist sich, deutlicher denn je, Thukydides als Schüler der Sophisten, als vertraut mit ihren Theorien vom Rechte des Stärkeren, wie derjenigen des Kallikles in Platons Gorgias oder des Thrasymachos im ersten Buche der Politeia. Wenn auch bei Thukydides Moralisches nicht theoretisch abgeleitet, ein Naturrecht nicht begründet wird, so wird dafür das Wesen nackter machtpolitischer Dynamik aufgedeckt weit über das hinaus, was jene sich wohl hatten träumen lassen. An verhaltener Leidenschaft, an Furchtbarkeit erinnert das Gespräch eher noch an einige Situationen des gleichzeitigen Euripideischen Theaters.

Ein paar Sätze:

Athener: »Wie wir nun selbst auch nicht mit schönen Redensarten, wie daß wir mit der Auflösung der Mederherrschaft unser Recht auf unsere Herrschaft uns verdienten, oder daß wir gegenwärtig gegen eine Rechtsverletzung uns zur Wehr setzen, mit Worten, die nicht überzeugen, unsere Zeit vergeuden: so wünschen wir auch nicht von euch das Argument zu hören, daß euch eure Abstammung von Sparta zur Neutralität verpflichte, oder daß ihr uns doch kein Unrecht getan habt, vielmehr daß verwirklicht werde, was euch selbst wie uns nach unserem wahren Denken *möglich* ist: da es unter uns Wissenden doch kein Geheimnis ist, daß der Begriff *gerecht* im Urteilsspruch der Menschen nur bei gleicher Zwangslage für beide Teile angewandt wird, wogegen das Mögliche vom Überlegenen aus gefordert und vom Schwachen eingeräumt wird.«

Melier: »Und doch wäre es, möchten wir annehmen, von Vorteil (notgedrungen, da ihr schon ›gerecht‹ durch ›nützlich‹ zu ersetzen uns anweist), nicht das Allgemeinverbindliche des Guten aufzuheben, sondern im Interesse des jeweils Betroffenen auch ohne genauen Maßstab das als billig Geltende zu seinen Gunsten sprechen zu lassen. Auch nicht weniger zu euerem eigenen Vorteil, insofern als ihr, bei einem Rückschlag, durch die Größe eurer Strafe anderen zum Exempel werden könntet.«

Athener: »Unserer Herrschaft Ende, sollte es selbst dahin kommen, macht uns keine Sorge. Sind doch nicht die über andere Herrschenden, wie Sparta, eine so große Gefahr für die Besiegten, wie wenn ihre eigenen Untertanen über sie herfallen . . .« Im übrigen stehe nicht das zur Frage, sondern Vorteil und Erhaltung: Vorteil für Athen und Existenz für Melos usw.

Spricht damit Thukydides sein letztes Wort im eigenen Namen? Lassen wir die Frage vorerst in der Schwebe. Genug, daß in diesem Dialog, hinter verschlossenen Türen, unter Eingeweihten, das Wesen der Macht entlarvt wird. Auf die Reden folgt, nach heldenhaftem Widerstand, der Untergang derer, die im Vertrauen auf Götter und Menschen der Logik der Macht sich zu entziehen hofften. Sparta gibt das kleine Melos preis und zuckt nicht mit der Wimper. Die Wehrfähigen werden getötet, Kinder und Frauen in die Sklaverei verkauft, das Land besiedelt mit fünfhundert attischen Kolonisten.

Aber Recht und sittliche Weltordnung sind nicht die einzigen geglaubten Mächte, über welche die reale Macht, die Macht im Sinne des Politikers obsiegt. Wenn man den ganzen Kosmos menschlicher Kultur als etwas Vordergründliches betrachten wollte, hinter dem der Kampf der Machtquanten, in welcher Form auch immer, als das Ausschlaggebende sich abspiele, so würde man nicht weniges Thukydideische zugunsten einer solchen Anschauung zitieren können. Macht- und Freiheitsstreben sind die Triebfedern des Menschen, nach der Rede des Diodotos (III 45), Machtstreben ist Natur, erklärt der Melierdialog, und wie die einzelnen, so gehen die Staaten darin auf und fragen nicht nach Rasse noch Kultur. Die Stammestümer treten in das Blickfeld des Historikers fast überhaupt nur da, wo die politischen Gruppierungen ihre natürlichen Gruppierungen durchkreuzen und entmächtigen (Hermokratesrede IV 61; Katalog der Bundesgenossen VII 57). Nicht als ob damit alles und jedes, was sich nicht als Macht auswiese, Schein und Name würde – Macht, die nicht noch etwas anderes wäre, gibt es überhaupt nicht. Doch das hindert nicht, daß Macht, in welcher Form auch immer, sei es materielle, sei es geistige, sei es latente, sei es aktivierte, in der Rechnung des Politikers der allgemeine Nenner ist, auf den zurückgeführt die Größen zu vergleichen, Ursachen und Wirkungen in Übereinstimmung zu bringen sind. Unser Begriff des »Potentials« ist auch schon

dem Thukydides, zwar nicht dem Namen, doch der Sache nach, nicht fremd. Bei der Berechnung der athenischen Machtquellen z. B. läßt er seinen Perikles zuguterletzt erwägen (II 13): »Und wenn sie von allem abgeschnitten werden sollten, meinte er, so würden sie den goldenen Schmuck der Pallas selbst verwerten können, den er auf vierzig Talente feinen Goldes schätze, und der ganz abnehmbar sei.« Das Heiligste des Kultes, das Sinnbild der Hegemonie Athens, das Werk des Phidias, zählt als Zahl – in welcher Rechnung! Doch nicht anders wird auch von den Gegnern eins ins andere verrechnet, auch sie rechnen mit den Goldschätzen der nationalen Heiligtümer (I 121, in der Rede der Korinther) ... Übrigens bezeichnend, daß auch das als Rede und Erwägung mitgeteilt wird, nicht unmittelbar: wie alles, was Situation ist.

Aber geht wirklich das Ganze in der machtpolitischen Rechnung auf? Gibt es z. B. nicht doch auch die Charakteristiken der Stammesstaaten, also doch auch der gewachsenen Lebensformen, der geschichtlichen »Ideen«? Aber so unvergeßlich sich das einprägt, wie wird doch zuletzt auch das wieder auf Macht bezogen! So lebendig in der Rede der Korinther (I 70) die Spartaner und Athener porträtiert erscheinen: was liegt den geschliffenen Antithesen ihrer »Synkrisis« zugrunde? »Jene sind Neuerer, scharf zugreifend, und wie im Erkennen, so auch im Verwirklichen. Ihr nur geschickt, das zu behalten, was ihr habt, an nichts darüber hinaus zu denken, und im Ausführen nicht einmal dem Notwendigen zu genügen. Jene sind kühn über ihre Macht hinaus, sich wagend über ihr Entschließen und in der Gefahr voll Zuversicht. Eure Art dagegen ist, im Handeln hinter eurer Macht zurück zu bleiben, im Beschließen nicht einmal dem Sicheren zu trauen, und aus der Gefahr zu glauben nimmermehr erlöst zu werden. Sie sind rasch zur Tat, gegen euch Zauderer, wanderlustig, gegen euch, die ihr mehr an der Scholle klebt als alle anderen ... Fände man, alles in allem, sie seien dazu geboren, weder selbst zur Ruhe zu kommen, noch andere zur Ruhe kommen zu lassen, man hätte nicht Unrecht.«

Wie werden doch die Stammesarten sichtbar nur im Spiegel wiederum der Macht! Wie wird am Geiste das allein begriffen, was im Kriege sich verwirklicht! Was von praktischer Bedeutung für den praktischen Politiker ist! Ist da Herodots Blick nicht doch weiter? Jener Blick des Staunens, der umfaßt, »was von Menschen getan ward« – jenes »Große und Bewunderungswürdige von Taten, durch das teils Hellenen, teils Barbaren von sich zeugten«? Athen gegen Sparta, heißt das nur ein Machtsystem gegen ein anderes, wenn auch noch so sehr bis in das Geistige hinein begriffen? Und wo bleibt der Gegensatz der Griechen und Barbaren? Hat das Schauspiel, von

dem der Historiker nicht loskommt, die Faszination des Bruderkrieges ihn so sehr von allem anderen abgezogen, daß er blind dafür ist, wie im weltpolitischen Zusammenhang das Ringen zwischen Sparta und Athen nur eine Episode ist im Kampfe zwischen Orient und Okzident? Sieht Herodot, wenn auch naiver, da nicht doch historischer? Und nicht nur Herodot, sondern selbst Aristophanes, der Komiker? Der Held des »Friedens« (421) schreckt in seiner Kühnheit nicht davor zurück, Zeus Vater zu verklagen, er verrate die Hellenen an die Meder ... Warum keine einzige der zur Erhellung aller Hintergründe aufgewandten Reden, die auf den latenten Gegensatz von Griechischem und Persischem im Osten oder von Karthagischem und Griechischem im Westen wiese? Die z. B. auf das Epochale der Tatsache deutete, daß kaum Athens Macht auf Sizilien sich verblutet hat, als auch schon ein asiatischer Satrap entscheidend in das Ringen zwischen Griechen sich hineinmischt? Stößt hier nicht die machtpolitische Geschichtsschreibung mitsamt der Praxis, welcher sie entspringt, an ihre Grenzen? Übersieht sie, auf die »Ursachen« gebückt, nicht das viel Wichtigere, das sich dem erschließt, der sich den Blick für die Symptome freihält?

Aber steht dem nicht entgegen die berühmte »Leichenrede«? Die Rede des Perikles auf die Gefallenen vom Jahre 431? Am Beginn des ganzen Krieges, als Preis der Idee Athens, als Denkmal und zugleich selbst Beispiel höchster griechischer Kultur, steigt sie nicht als ein Gipfel auf, der alles andere überragt? Und redet hier Thukydides, in freier Würdigung des freisten Geistes, nicht auch endlich frei von jenen Schranken, denen er, um des »Genauen« willen, sonst sich unterwirft? Jener Gedanke der »Erinnerung«, das Monumentale, der Beruf des Künders für die Nachwelt, alles das, was Herodot hat sein wollen, und was Thukydides hat nicht sein wollen, wird das nicht, im Widerspruch zu seinen eigenen Grundsätzen, am Ende doch über ihn Herr? Dies Bild von dem, was einmal und unwiederholbar war, was hat das mit den Lehren für den künftigen Politiker zu tun? Ja, wird hier nicht, wie man die Rede jüngst hat deuten wollen, geradezu der »Staatsdenker« von dem Kulturpolitiker, von dem Verkünder der »Paideia« abgelöst?[8]

[8] W. Jaeger, Paideia S. 512 f. Ob »der synthetische Charakter des attischen Geistes«, die »konstruktive Brücke« zwischen Dorertum und Joniertum, »das idealhaft ausgewogene Zusammenspiel«, wenn man ihn darauf hingewiesen hätte, den Thukydides so interessiert hätte, wie Jaeger meinen möchte? Noch weniger, scheint mir, ist die »Idee der Paideia«, der attische Geist in seiner »überzeitlichen Dauer« ihm ein »tröstendes Bewußtsein« im politischen Zusammenbruch. Wohl denkt der Thukydideische Perikles auch an den Nachruhm (II 64, 3), aber gerade da ge-

Es bleibt dem Leser unbenommen, diese eine, einmal sich heraushebende Stimme stärker zu vernehmen als das Übrige zusammen. Aber schwebt dies Lob Athens wirklich so frei? Wenn auch die Form der Grabrede durchbrochen wird, das Thema »Staat und Leben«, »Politeia und Epitedeusis«, in solchen Reden nicht herkömmlich ist: sind die Gefallenen für den Schriftsteller nichts als ein Vorwand? Und bedient er seines Perikles sich nur, um unter dessen Maske seinen eigenen Nachruf auf Athen zu halten? Das, was beide Themen, Lob Athens und Lob der Toten, aneinanderschließt, ist doch vor allem der Gedanke an das Opfer! »Was ich an der Stadt gepriesen habe, das hat ihr als Schmuck verliehen das Heldentum (die aretai) von diesen und von solchen« (II 42, 2). So der Übergang. Die Toten des ersten Jahres, so gering an Zahl, stehen stellvertretend für die ganze in dem langen Kriege dahingesunkene Jugend. Und die Staats- und Lebensform, die solche Opfer – wieviel größere doch als die von Sparta dargebrachten! – möglich machte, ist die vielverschrieene, wohl zumal auch, als Thukydides dies schrieb, verurteilte Demokratie! Wenn der Beweis erbracht war, daß die Schuld am Untergang Athens nicht seinen größten Staatsmann traf, so war damit erst eine Hälfte des Beweisganzen gewonnen: auch die »Politeia«, wie sie unter Perikles bestand, trifft nicht die Schuld! Nicht darum ging Athen zugrunde, weil Spartas System sich auf die Dauer als das stärkere erwies. Staatsmann und Staat gehen Hand in Hand, gerechtfertigt der eine mit dem anderen[9].

Wie der zweite Teil der Grabrede die Opfer auf Athens und Spartas Seite miteinander vergleicht (II 42,2 f.), so zieht sich ein Vergleich mit Spartas *Ruhmestiteln* durch den ganzen ersten Teil, den Preis der Politeia. Es bedürfte nicht erst jenes Seitenblicks auf die

denkt er ausschließlich der Macht, der Ausdehnung des Reiches und seiner Siege. Auch II 43, 3 gilt der Politik.

Einwände gegen den Begriff des »Staatsdenkers« bei Berve S. 40. Bei Jaeger tritt das Strategische zurück. Der Krieg erscheint »in erster Linie als ein Kampf der Geister und erst in zweiter als militärischer Vorgang« S. 490.

[9] Anders meint H. Gundert, Antike 16, S. 110, daß Thukydides die tiefste Ursache für das Scheitern Athens nicht in der Wirkung des Krieges, sondern letztlich in derselben Demokratie gesehen hätte, die es groß gemacht habe. Wir müssen uns doch wohl hüten, spätere Entartungstheorien, wie die des Platonischen Staates (8. Buch), in Thukydides hineinzutragen. Hätte im Glanz des Perikleischen Athens von Anfang an der Keim zu seinem Verderben angedeutet werden sollen, wie anders hätte dann alles angelegt werden müssen! Mit Thuk. II 65, 13 scheint mir Gunderts Meinung unvereinbar.

spartanischen Fremdenvertreibungen, um das bewußt zu machen[10]. Immer ist die innere Form, in jedem Satz, bei jeder einzelnen Erscheinung, die verglichen wird, ein »zwar – jedoch«. Bei aller Feinheit, aller Schönheit, allem Geist ist doch die Tauglichkeit zur »Herrschaft«, die Erziehung und Bereitschaft zum Opfer um ihretwillen in Athen um nichts geringer. Jene Spannung, die in jedem Satz zu spüren ist, ist nicht die allgemeine einer Diskrepanz und Harmonie in der Synthese eines Bildungsideales aus gegenstrebigen Elementen, immer wird etwas, was jene Tauglichkeit in Frage stellen könnte, ja bei allen anderen notwendig gefährden müßte, in Athen entweder Zeichen eines Überschusses oder, dank der eigentümlichen Verschlingung der Motive, noch ein Ansporn mehr zur Sicherung des politischen Erfolges.

Ein paar der bekannten Beispiele:

»In der Erziehung suchen jene durch beschwerliches Trainieren von Kind auf zur Tapferkeit heranzubilden. Wir, ob wir schon ohne Zwang dahinleben, stellen uns um nichts weniger der gleich schweren Gefahr.«

»Und doch, wenn wir in Unbekümmertheit, mehr denn uns übend in Entbehrungen, indem wir unsere Tapferkeit mehr unserer ›Art‹ als unserem ›Gesetz‹ verdanken, unser Leben auf's Spiel setzen, so haben wir noch obendrein den Vorteil, an erst zukünftigen Übeln nicht voraus zu leiden, und dennoch an Mut, sobald es Ernst wird, hinter den immer Trainierten nicht zurückzustehen.«

»Wir lieben die Schönheit, doch ohne Aufwand, wir lieben die Weisheit, doch ohne Weichheit.«

Selbst jener berühmte Satz, in dem Athen die hohe Schule von ganz Hellas heißt, vergleicht die attische Geschmeidigkeit in allen Lebenslagen mit spartanischer Zucht und Dressur . . . Der aristokratischen Scheidung zwischen dem Beruf zur Politik und zum Erwerb steht die athenische Vereinigung beider Berufe gegenüber: »Als in denselben Menschen wohnt in uns der Eifer im Privaten wie im Öffentlichen; so verschieden auch unsere Berufe sein mögen, kommt der politische darunter nicht zu kurz.« Usw.

Mag man auch immer in der Leichenrede eine Nänie auf Athen vernehmen, läßt sich doch nicht leugnen, daß das Bild Athens, das hier entworfen wird, erst vor dem machtpolitischen Hintergrunde, vor demselben, der das ganze Werk zusammenschließt, in seinem ganzen Glanze leuchtet.

[10] Zu den Vergleichen zwischen Sparta und Athen vgl. E. Schwartz S. 147, wo allerdings diese Vergleiche allzusehr in das persönliche Erlebnis umgesetzt sind. Indem die Leichenrede zu einer Programmschrift wird, wird sie im Ganzen des Geschichtswerks isoliert.

Aber ist das alles? Haben wir der Größe des Thukydides genug getan, wenn wir den Machtpolitiker mit allem, was sein Blick umfaßt, bewundern? Das Gefühl sagt uns, daß da noch etwas fehle. Gehen wir dem Gefühle nach!

Aber das heißt nun ein Gebiet betreten, von dessen Vorhandensein wir uns erst einmal überzeugen müssen; ein Gebiet, das man zwar öfter schon berührt hat, jedoch ohne sich darüber Rechenschaft zu geben: das Gebiet des von Thukydides Verschwiegenen.

Es gibt, wie mir scheint, keinen Historiker, ja überhaupt nicht viele Schriftsteller, bei denen das Nicht-Gesagte – nicht nur etwa jenseits des Gesagten läge, sondern so zum Greifen dicht, so spürbar in das Werk hineinreichte, so daß man immer wieder sich gezwungen sieht, das, was gesagt wird, aus dem Nicht-Gesagten zu ergänzen. Dabei treibt die Nötigung zu deuten keineswegs ins Subjektive. Es gibt Werke anderer Art, die ihre Deutbarkeit über das Ausgesprochene hinaus ihrem Symbolgehalt verdanken. Darum handelt es sich hier nicht. Und wieder andere, in denen Welten zwischen den Zeilen stehen. Auch darum handelt es sich nicht. Es handelt sich um etwas – aber besser ist, ich bringe ein paar Beispiele. Um auch das philologische Gewissen zu beruhigen, darf ich versichern, daß die fruchtbarsten der jüngsten Interpretationen immer weiter sich bereits in dies Gebiet begeben haben.

Erstens. Neben und unter dem machtpolitischen Zusammenhang – wir deuteten schon darauf hin – gibt es in der Thukydideischen Geschichtsschreibung auch eine staatsethische Komponente. Schon das Altertum hat das gespürt, und wenn Sallust z. B. als Moralhistoriker, als Römer sich zugleich auch als Thukydideer fühlt, so ist er nicht durchaus im Irrtum. Eins der großen Muster für die spätere moralisierende Geschichtsschreibung – ihr größter hellenistischer Repräsentant war Poseidonios – ist der sittengeschichtliche Exkurs geworden, mit dem die Parteikämpfe auf Korkyra ihren Abschluß finden (III 82–84). Freilich brauchte hier am wenigsten der machtpolitische Aspekt vertauscht zu werden: der Exkurs beschreibt die typische, weil durch die menschliche Natur bedingte, innerpolitische Auswirkung des Krieges zwischen Staaten einerlei Nation und zweierlei Systems, die Auflösung aller sozialen Bindungen als Folge des sich kreuzenden Machtwillens der entfesselten Parteien und Individuen.

Deutlicher wird jene staatsethische Komponente in Zusammenhängen, deren übergreifende Beziehung nicht ausdrücklich dargelegt wird. So läuft von der Alkibiadesrede vor der sizilischen Expedition (VI 15 f.) eine kontinuierliche Kausalreihe über das Ende dieser Expedition hin bis zum Ende des gesamten Krieges, bis zum Jahre

404[11]. Ausgangspunkt dieser Entwicklung, Anfang dieser Linie ist die Repräsentation, der »Rennstall«, die Verschwendungssucht des Alkibiades. (Der Rennstall muß darum von Nikias angegriffen werden, damit Alkibiades ihn verteidigt.) Aber gerade der Vergleich mit der moralischen Geschichtsbetrachtung des Sallust kann zeigen, wie wenig im eigentlichen Sinne doch Thukydides moralisiert: moralische Defekte wirken nicht unmittelbar, mindern die Kampfkraft nicht, verweichlichen auch nicht etwa die Führer, wohl aber ist ihnen eigentümlich, daß sie Ursachen von Fehlern werden. In der Tat, das Medium, wodurch das moralische (staatsethische) Versagen auf das machtpolitische Geschehen sich auswirkt, ist – der Fehler. Und zwar hier, in diesem Fall, zugleich ein doppelter. Denn erstens treibt den Alkibiades die eigene, ihn, den ohnedies schon Drängenden, auch noch bedrängende Situation in das sizilische Abenteuer und verleitet ihn zur Aufgabe der Perikleischen Politik – wozu der Demos ihm entgegenkommt –, und zweitens wirken wiederum seine Passionen auf den Demos, der, indem er der Tyrannis ihn verdächtigt, nun den zweiten Fehler macht, indem er den Verdächtigten, die Seele der Expedition, den einzigen, der sie zum Siege hätte führen können, zur Verurteilung zurückberuft. Die weiteren Folgen, Alkibiades in Sparta, die Entsendung des Gylipp nach Syrakus auf seinen Rat, auf seinen Rat desgleichen die Besetzung von Dekeleia, eins schließt sich ans andere, und doch muß man scharf auf alles hinsehen, um die Linie, die zu jenem Ausgangspunkt, dem Pferdesport, zurückführt, zu verfolgen. Nirgends wird im späteren Verlauf zurückverwiesen. Das Verhältnis zwischen Ursachen und Folgen wird erst sichtbar, wenn man sich das weit zerstreute einzelne zugleich vergegenwärtigt.

Nun aber der Ausgangspunkt: steht er im 6. Buch als neuer Anfang, unverbunden? Wird hier das staatsethische Moment als etwas eingeführt, auf das noch nirgends hingewiesen wäre? Keineswegs. So gut wie die Erwähnung der sizilischen Ereignisse während der zwanziger Jahre die sizilische Expedition seit langem vorbereitet: ebenso wird auch die Situation des Alkibiades dem Demos gegenüber vorbereitet, vorbereitet durch ihren Kontrast zu derjenigen Situation, in der sich Perikles befunden hatte, vorbereitet durch ihren Bezug auf die drei Reden am Ende des ersten und Anfang des zweiten Buches. Wie die Perikleische Warnung vor Erweiterungen des Reiches (I 144, II 65,7) auf den *Fehler* des Alkibiades vorausweist, so verweist die Mahnung, »Liebende der Stadt« zu sein, nicht

[11] Schadewaldt S. 12 ff. und S. 100. Wilamowitz, Hermes 64, 1929 S. 476. Patzer S. 31.

eines »Mißerfolges« wegen sie der »Tüchtigkeit«, d. h. der Führerqualität, die einem eigne, zu berauben (II 43,1), auf den *sittlichen* Defekt desselben Mannes. »Mißerfolg« ist die verschleiernde Umschreibung für: in Ungnade des Demos fallen. So erklingt zum ersten Male hier dies späterhin beherrschende und aus dem späteren Zusammenhang allein verständliche Motiv. Desgleichen steht das Lob der »Gleichheit« in der Leichenrede (II 37,1) in latentem Gegensatz zu der Rechtfertigung der »Ungleichheit«, des Individualismus in der Alkibiadesrede (VI 16,4). Wie ja auch die Integrität des Perikles (II 65,8) hervorgehoben wird im Gegensatz zu deren Gegenteil bei Alkibiades (VI 15); es gibt kein anderes Gegenbeispiel. Und wie sollte nun nicht auch jener berühmte Satz von der »Liebe zum Schönen, aber ohne Aufwand« in der Leichenrede (II 40, 1) sich in einem gleichen Gegensatz befinden zur Rechtfertigung des Gegenteiles gleichfalls in derselben Alkibiadesrede (VI 16,2): »Nach der herkömmlichen Schätzung gilt dergleichen (gemeint ist die verschwenderische Repräsentation) als Ehre, wird es aber durch die Tat bewiesen, wird zugleich dahinter auch die Macht vermutet.«

Aber noch mehr: in einem ähnlichen Verhältnis steht die Leichenrede wiederum zur Kleonrede (III 37 ff.), jener Rede, die befürwortet, Athen solle die ganze männliche Bevölkerung von Lesbos und nicht nur die lesbische Regierung ihren Abfall mit dem Tode büßen lassen. Denn nicht nur verwendet darin Kleon Perikleisches Gedankengut im antiperikleischen Sinne – »eure Herrschaft ist Tyrannis« hieß bei Perikles (II 63,2): eurer geschichtlichen Situation könnt ihr euch nicht entziehen; bei Kleon (III 37,2 und 40,4) heißt es: darum nichts von Rücksicht gegen eure Untertanen! – sondern eins wird zur Antilogie des anderen. Die persönliche Sicherheit im Rechtsstaat (II 37,2), der Ausschluß des »Argwohns« wird jetzt zur Gefahr des Machtstaats (III 37,2), das Verhältnis zwischen Geist und Tat, in dem der Geist die Führung hatte (durch das »vorher sich Belehren« II 40,2 und 3), wird zur Unterlegenheit im machtpolitischen Existenzkampf (III 39,4 und 5). Was als Ruhm und Vorzug der Demokratie galt, erscheint als Gefahr und Nachteil, was als Ideal die Leichenrede pries, erscheint als Überheblichkeit . . . Die demagogische Scheltrede läuft in eine Charakteristik des attischen Geistes aus (III 38,5), die das genaue Gegenteil nicht nur zur Leichenrede, sondern auch zur Charakteristik der Athener in der Rede der Korinther darstellt. Ist es Zufall, daß sogar die Geste wiederkehrt, in der sich Perikles verteidigt hatte? »Ich bin noch derselbe, ihr aber . . .« (II 61,2 = III 38,1)?[12]

[12] Zu den Beziehungen der drei Reden untereinander vgl. M. Pohlenz G. G. N. 1919 S. 129 f. – Über die Selbstcharakteristik der Thuk. Redner R. C. Jebb, Die Reden des Th. (aus der Sammlung »Hellenika« übers. von I. Immelmann) Berlin 1883, S. 33 f. Die Redner stellen sich selber vor, sagen: ich bin das und das.

Die Reden des Perikles, des Kleon und des Alkibiades bedeuten Stufen einer absteigenden Reihe. Zeigt die Kleonrede, wie der Sinn der Perikleischen Demokratie verlorengeht, so wird für Alkibiades Athens Demokratie nur noch Mittel zum Zweck. Sobald sie aufhört, ihn zu tragen, ist sie für ihn »eine eingestandene Dummheit« (VI 89,6). Das Verhältnis der drei Reden bleibt jedoch unausgesprochen. Dürfen wir es formulieren? Perikles, als Staatsmann die Autorität des Maßes, *glaubt* an Athens Demokratie, nur darum kann er sie in ihrem Ideal bestärken, darum nur vermag er sie zu führen. Kleon, der Fanatiker und Hetzer, unterläßt nichts, um sie sich selbst zu entfremden. Bei der Generation des Alkibiades (auf die Generation deutet VI 13) zeigt sich, wie bei glänzendster Begabung der Glaube dahin ist. Die Reden des Kleon und des Alkibiades wären kein Gegenbeispiel mehr, sie hingen in der Luft, gingen nicht die des Perikles ihnen voraus. Erst von der Leichenrede aus ermißt sich, was Kleon und Alkibiades bedeuten. Ja, erst in der Leichenrede läuft die machtpolitische und die staatsethische Komponente, die wir bis zu ihr hin rückwärts nur getrennt verfolgen konnten, ganz und gar in eins zusammen. Ihr Verständnis ist der Schlüssel für das Ganze, sofern das Problem der politischen Führung darin aufgeworfen wird, nicht anders als der Perikleische Kriegsplan wiederum der Schlüssel für das Ganze ist, sofern an den pragmatischen Ereignissen auf eine immanente Art Kritik geübt wird.

Das Verschwiegene ist in diesem Fall – es handelt sich dabei nur um ein Beispiel unter anderen – das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem.

Doch spürbar Verschwiegenes gibt es auch in dem Verhältnis zwischen Leben und Werk. Ich will auf dies Problem nicht näher eingehen, hier davon nur so viel, als zur Charakteristik des Thukydideischen Verschweigens beiträgt.

Was alles verbirgt sich nicht hinter dem vieldeutigen Sätzchen des ›zweiten Proömiums‹ (V 26,5): »Es geschah mir, daß man mich verbannte«; wenn nicht: »daß ich emigrierte«? Denn das Griechische läßt auch das unbestimmt: ob zuvorkommend, ob erst nach der Verurteilung, ob schuldig, ob unschuldig, und wohin – wieviel der Fragen werden nicht durch dieses Sätzchen abgeschnitten! Und wieviel der Fragen läßt auch die Darstellung der Ereignisse, die zur Verbannung führten, unbeantwortet (IV 104 f.)! Für immer bleibt

der Name des Thukydides mit dem Verluste von Amphipolis, der ersten Stadt des thrakischen Distrikts, verbunden. Er kommt, zu Hilfe gerufen, zum Entsatz zu spät, nur noch den Hafenort Eion vermag er gegen Brasidas zu halten. Was verschwiegen wird, ist nicht so sehr die letzte unglückliche Verkettung (aber das Wort »Tyche« bleibt hier ungenannt, sähe zu sehr wohl schon nach Apologie aus?), als vielmehr, was dem vorausgeht. Warum, so fragen wir, wenn nicht Thukydides, sondern statt seiner sein Kollege Eukles die von Brasidas bedrohte Stadt verteidigt; warum, wenn Brasidas nicht diesen, sondern den Thukydides als einflußreichsten Mann in Thrakien fürchtet und deshalb, bevor er eintrifft, der gespaltenen Bürgerschaft so über Erwarten günstige Bedingungen stellt, daß diese darauf eingeht und Eukles ohnmächtig ist: warum wurde dies so disponiert? Wer ist verantwortlich dafür, daß nicht der so zu Fürchtende an der entscheidenden Stelle steht? Warum steht der bei Thasos abseits? Mit sieben Trieren, was wenig genug ist? Was hatte er dort zu suchen? Weshalb ist der »mit dem Schutz der Stadt Betraute« nicht er, sondern sein Kollege? Weshalb kein Wort über die Verteilung der Kommandos? Weshalb wird keiner der beiden, weder Eukles noch Thukydides, weder belastet noch gerechtfertigt? Wo ein Verschulden, wie man schließen muß, doch nur den einen treffen kann oder den anderen?

Es hat nicht an neueren Historikern gefehlt, die aus der Art der Darstellung auf eine Schuld des Autors schlossen[13]. Ihre Folgerungen spiegeln ihr Erstaunen darüber, daß jede Rechtfertigung unterbleibt. Aber sind nicht noch andere Gründe des Verschweigens denkbar als schlechtes Gewissen? Könnte man nicht folgern: ohne das Gewicht und Ansehen des Thukydides wäre Amphipolis zu halten gewesen? Da nichts als die Furcht vor ihm den Brasidas zu seinem raschen Schritt getrieben hat? Schuld war nicht die Verspätung, sondern die Bedeutung des Herbeigerufenen? Muß Eukles, der nicht zu Fürchtende und dennoch als »Hüter des Platzes« von Athen Beauftragte, nicht fehl am Platz gewesen sein? Das, was verschwiegen wird, hängt das zuletzt nicht offenbar zusammen – mit dem Demos von Athen? Wenn das aber der Fall, ist das geheime Gegenspiel zu dem hier Verschwiegenen dann nicht – der Verrat des Alkibiades? An Rechtfertigungen fehlt es allerdings da nicht. Doch jedes Wort in eigener Sache würde, in dem Bannkreis dieses Werkes, rettungslos situationsbedingt . . . Es gibt noch andere Gründe des Verschweigens. Möglich ist, daß wir mit einer Vornehmheit zu rechnen haben, von der uns nicht leicht fällt, uns einen Begriff zu machen.

[13] K. J. Beloch, Griech. Gesch. 2. Aufl. II, 1, 333 f., gegen Eduard Meyer. Ein Verschulden des Thukydides erwägt auch Berve S. 6.

Dasjenige jedoch, um das es mir zumeist zu tun ist, ist erst eine dritte Art des nicht ausdrücklich Ausgesagten. Sie reicht weiter als die letztgenannte, ist von tieferer Wirkung, dem, der sich dem Werke hingibt, eine Macht, die ihn im Banne hält, am stärksten auf den Höhepunkten, in den offenbar vollendetsten Partien. Ich wüßte für sie keinen anderen Namen als: »das Menschliche«, beinahe in jenem Sinne, den die Tragiker damit verbinden. Allerdings, da nun nicht mehr das Göttliche, auch kaum, wie in den späteren Dramen des Euripides, die »Tyche« als sein Gegensatz erscheint, durch den sein Sinn bestimmt wird, da die nackte Macht und ihr Gesetz das Religiöse abgelöst hat, kommt es mehr und mehr dahin, daß sich der Sinn des Menschlichen aus seinem Gegensatz zum Kriege selbst und seinem technischen Geschehen ergibt[14].

Als Beispiel sei zuerst ein Fall zitiert, in dem es ausnahmsweise auch einmal direkt genannt wird. Der Zusammenhang ist merkwürdig genug. Er konnte so abstrus erscheinen, daß man hinter ihm die ungeschickte Hand eines Redaktors zu erkennen glaubte, der verschiedenartige Notizen aus dem Nachlaß aneinanderleimte[15]. Andere suchten sich des Falles dadurch zu bemächtigen, daß sie erklärten, das Ereignis habe offenbar, zu seiner Zeit, Aufsehen gemacht. Als ob nicht gerade das Besondere, Paradoxe des Zusammenhangs verriete, daß es sich hierbei um ein Symptom des Krieges handeln müsse (VII 29)!

Nach einem Exkurs über die attischen Finanzen, die sich bei dem Anwachsen der Kriegskosten, zumal nach der Besetzung von Dekeleia, immer mehr verschlechterten, wird als ein Beispiel unter anderem angeführt, daß den Athenern auch die weitere Verwendung eines schon in Dienst genommenen thrakischen Söldnerkorps zu teuer kam: »So war denn ihr Geldmangel schuld daran, daß sie die Thraker, die zu Demosthenes (d. h. zur sizilischen Expedition) zu spät gekommen waren, zur Ersparung der Kosten gleich wieder nach Hause schickten. Sie unterstellten sie dem Befehle des Diitrephes, mit der Weisung, auf der Fahrt durch den Euripus beiläufig dem Feinde so viel Schaden wie möglich zuzufügen. Er setzte sie denn auch bei Tanagra an Land, ließ sie da in der Geschwindigkeit plündern, brach gegen Abend von Chalkis auf zur Fahrt durch den Euripus, landete bei Böotien und führte sie auf Mykalessos zu. Hier blieb er die Nacht über auf freiem Felde bei dem Hermestempel,

[14] S. meine Bemerkung hierüber bereits in meiner Schrift über Platons Mythen (1927) S. 19 [=unten S. 223].

[15] E. Schwartz S. 201 f. Dagegen Schadewaldt S. 82 f. Ich möchte noch weiter gehen.

etwa 16 Stadien (3 km) von der Stadt entfernt, ohne bemerkt zu werden, und überfiel mit Tagesanbruch die Stadt, die ein ansehnlicher Ort ist. Da man in der Stadt nicht auf der Hut war und nichts weniger als dessen sich versah, daß so weit von der Küste her ein Feind zu einem Überfall herüberkommen würde, die Mauern auch in schlechtem Zustand und an einigen Stellen eingefallen, an anderen nur ganz niedrig waren, ja die Tore selbst, da man sich sicher wähnte, offen standen, so drang er ungehindert ein. Die über Mykalessos herfallenden Thraker plünderten Häuser und Tempel ohne Unterschied und machten ein Massaker, wobei weder Alt noch Jung verschont wurde; alles, was ihnen in die Hände fiel, Kinder und Frauen, selbst das Zugvieh, was nur einen lebendigen Odem hatte, wurde niedergehauen. Denn der thrakische Stamm, sobald nicht mehr durch Furcht darniedergehalten, steht an Blutrünstigkeit keinen anderen Barbaren nach. So ging auch hier alles in Trümmer und zu Boden, insbesondere brachen sie in eine Knabenschule ein, die größte in der Gegend, da die Knaben eben sich versammelt hatten, und machten sie alle nieder. So kam dieser Schlag der ganzen Stadt über die Maßen unvorhergesehen und furchtbar.« Zwar die Thraker unterliegen den Thebanern, aber auch die Mykalessier haben blutige Verluste . . . Dann der Schlußsatz: »So suchte das Schicksal Mykalessos heim, um seiner Schwere willen um nichts weniger beklagenswert als irgend eins in diesem Kriege.«

Und doch ist das Furchtbarste hier kaum so sehr das Blutbad selbst, als das Verhältnis zwischen Ursache und Folge. Ursache: die Sparmaßnahme. Folge: Niedermetzelung der Knaben! Daran hatte freilich die athenische Regierung nicht gedacht. Und doch gehört dies Mißverhältnis zwischen Ursache und Folge zur Physiognomie des Krieges! Aber richtet jenes Schlußwort sich noch an den künftigen Politiker? Sein Sinn ist vielmehr: Menschenschicksal unter dem Gesetz des Krieges.

Jedoch als das umfänglichste Beispiel des hiermit Gemeinten wird man immer wieder die sizilische Expedition empfinden. Nicht nur, wie der Anfang (VI 30) auf das Ende (VII 87) hinweist, nicht nur, wie der Sommermorgen, wie die Spenden zur Trompete, da die Flotte ausläuft, auf das Blutbad sich beziehen, in dem ihr letzter armer Rest dahinsinkt, sondern wie zumal, nach äußerster Gefahr für Syrakus (VII 2 Ende), der Punkt erreicht wird, von dem ab für die Athener alles Weitere unabwendbar sich verschlechtert – die Peripetie beginnt mit einer Lähmung, einer Unentschiedenheit der Ansichten des kranken Nikias auf der einen Seite, seiner beiden Mitstrategen auf der anderen (VII 47–49, eins der meisterhaftesten Kapitel) – und wie dennoch die heroische Fiktion aufrecht erhalten

wird, als sei der Sieg zu retten, und wie stufenweise immer weniger zu retten ist, die Hoffnungen immer bescheidener werden (»Auch in unserer Lage heißt es doch noch Hoffnung schöpfen . . .«, in der nun schon tragischen Rede des Nikias, VII 77), bis zuletzt die Rettung selbst des nackten Lebens nicht mehr möglich ist: in allem dem wird neben der strategisch-technischen noch eine andere Linienführung sichtbar, weder aus dem Künstlertum des Autors abzuleiten, denn das hieße sie zu äußerlich, als zu formal betrachten, noch aus den Gegebenheiten des Tatsächlichen, des Stoffes. Wohl werden auch künstlerische Mittel angewandt, um diese Seite des Geschehens zu zeigen, doch auch nur um ebendieser willen, und auch nur, weil sie auf andere Weise kaum sich würde zeigen lassen.

Auch tritt dies nicht nur in dem hervor, was Sache der schriftstellerischen Technik ist, nicht nur im Kompositionellen, sondern auch in ganz bestimmten Inhalten, sogar in einzelnen, ihm ganz und gar gewidmeten Kapiteln. Situationsberichten schieben unvermerkt sich Stimmungsbilder unter, indem nicht mehr, wie in den dafür bestimmten Reden, das Politische noch das Strategische, sondern das nur noch Menschliche der Lage dargestellt wird, und indem vorzüglich das, was die Beteiligten als Eindruck, als »Gesicht« oder »Gehör« erfahren, zum Mittel der Schilderung wird. (Aus der »Opsis« hat die spätere hellenistische Geschichtsschreibung dann ein Rezept entwickelt.) Solche Bilder sind meist aufgebaut aus kontrastierenden, auch durch die Formulierung scharf umrissenen Gruppen, in symmetrischer Entsprechung. Bilder solcher Art sind: die Ausfahrt aus dem Piräus (VI 30–32), das Ringen der Durchbruchs-Seeschlacht im großen Hafen von Syrakus (VII 70,6–71,4), drittens der Auszug aus dem Heerlager vor Syrakus zur Flucht ins Innere (VII 75), letzteres als Gegenbild zur Ausfahrt.

Beispiel (VII 75, 2 ff.): »Der Auszug aus dem Heerlager bot ein schmerzliches Bild für Auge und Geist eines jeden. Da die Toten unbegraben lagen, stimmte jede Freundesleiche, die man liegen sah, zu Trauer und zu Angst zugleich, dabei waren die Lebenden, die man zurückließ, die Verwundeten und Kranken, ein noch schmerzlicherer Anblick als die Toten, hatten ein noch schlimmeres Los. Mit ihrem inständigen Bitten und Wehklagen schafften sie Verlegenheit genug, wie sie um alles mitgenommen werden wollten und mit Namen, wenn sie einen Freund oder Verwandten sahen, ihn beschworen, und an die schon aufbrechenden Zeltkameraden sich anklammerten, mit letzter Kraft, so weit es ging, zu folgen suchten und, wo Seele oder Leib versagten, mit Anrufungen der Götter und Jammer genug dahintenblieben, also daß das ganze Heer in Tränen ausbrach, obwohl man in Feindesland stand und die Tränen nicht mehr

dem entsprachen, was man schon erlitten oder noch in dunkler Zukunft zu befürchten hatte . . .«

Zum ausführlichsten der Stimmungsbilder ist Homer Modell gewesen[16]. Wie im 12. Gesang der Ilias V. 437 der stehende, unentschieden wogende Kampf um die Mauer des Schiffslagers in die Entscheidung übergeht, so findet sich inmitten der Durchbruchsschlacht von Syrakus, auf die beschriebene Art gruppiert, ein detailliertes Bild des unentschiedenen, stehenden Kampfes, das mit ganz der gleichen Wendung: »bis endlich«, den Übergang zu der die Spannung lösenden Entscheidung bringt.

Homer (nach Voß):

. . . Doch nicht schafften sie Flucht der Danaer, sondern sie standen
Gleich. Wie die Waage steht, wenn ein Weib lohnspinnend und redlich
Abwägt Woll' und Gewicht und die Schalen beid' in gerader
Schwebung hält, für die Kinder den ärmlichen Lohn zu gewinnen,
Also stand gleichschwebend die Schlacht der kämpfenden Völker:
Bis nunmehr *(›bis endlich‹)* Zeus höheren Ruhm dem Hektor gewährte,
Priamos' Sohn, der zuerst einstürmt' in der Danaer Mauer . . .

Thukydides (gleichfalls nach langer Zustandsschilderung):

». . . Und es gab da auf athenischer Seite, in einem und demselben Heere, solange die Seeschlacht unentschieden stand, fürs Ohr alles zugleich, Jammern und Kriegsgeschrei, Sieger und Unterliegende, und was alles sich einem großen Heere im Augenblick großer Gefahr an Mannigfaltigkeit der Stimmen mit Gewalt entringt – nicht anderes hatten auch die auf der Flotte durchzustehen –: *bis endlich* die Syrakusaner und ihre Bundesgenossen, nach zähem, erbittertem Ringen, die Athener zum Weichen brachten . . .« (VII 71,5).

Das breit ausgeführte Bild des unentschiedenen Kampfes, das vorausgeht, ist nach Gruppen disponiert. Hauptgruppen sind: 1. die kämpfende Flotte, 2. das zuschauende Landheer; Untergruppen zu 1: die Steuerleute (Kapitäne), die Trainer (»Zurufer«), die Kommandanten, jedesmal auf beiden Seiten; unter den Zuschauenden, auf athenischer Seite, 1. die Jubelnden, 2. die Jammernden, 3. die

[16] Auf episch-herodoteische Tradition im Katalog der Schlachtteilnehmer (VII 57) weist hin Schadewaldt S. 10.

von einem zum anderen Wechselnden. Auch hier fehlt nicht das Paradoxe.

Beispiel:

»Denn da das Schauspiel dicht vor Augen sich vollzog, und da nicht aller Blicke gleichzeitig auf einen Punkt sich richteten, so kam es, daß man da, wo man die eigene Seite siegen sah, sich Mut zusprach und die Götter beschwor, so weiter zu helfen, hingegen man dort, wo man dieselbe Seite unterliegen sah, in Jammer und Geschrei ausbrach und sich vom bloßen Anblick des Geschehens mehr überwältigen ließ, als die mit ihrem Tun darinnen standen. Noch anderen Orts, wo sich die Blicke auf ein unentschiedenes Ringen hefteten, befand man sich am schlimmsten: bei der Unentwirrbarkeit des Kampfes drückten ihre Haltungen diejenigen Schicksale aus, die sie im Geist, im Wechsel ihrer Eindrücke durchliefen, ohne Unterlaß waren sie fast verloren oder fast gerettet.«

Gewiß, auch die moralische Verfassung einer Truppe mag mit zur ›historischen Wirklichkeit‹ gehören, aber mit dem Schlagwort Realismus ist dem Wesen dieser Schilderungen doch nicht beizukommen, um so weniger, als diese ja doch ihren Sinn nicht einzeln in sich selbst, sondern erst in ihrem Verhältnis zueinander finden. Sie verhalten sich wie Stufen, oder vielmehr, sind vornehmstes Mittel, um Stufen bewußt zu machen; sie verhalten sich zu den pragmatischen Verläufen – man verzeihe den Vergleich, er ist nicht im erbaulichen Sinne gemeint – wie die in ihrer Stimmung wechselnden, die Handlung ablösenden Chöre in der attischen Tragödie. An der machtpolitischen Realität wird nichts geändert, aber innerhalb ihrer Konturen wird zugleich ein Bild menschlichen Allgemeinschicksals entworfen, das im Machtpolitischen erst eigentlich den unerbittlichen Charakter aufzeigt.

Doch sobald wir dies einmal ins Auge fassen, wie sollte nicht auch am Feldherrn sich bewahrheiten, was man am Heere bemerkt? Wir werden nachträglich das vielzitierte ›Stilgesetz‹ in etwas doch zu überprüfen haben, das Gesetz, nach welchem die Charakterzeichnung einzig dem pragmatischen Geschehen zu dienen hätte[17]. Auch in Nikias ist das Menschliche ein Sinn an sich, wenn auch erst aus der Sachlichkeit des Textes zu entziffern: wie in ihm der Mangel an Verantwortung, an Mut dem Demos gegenüber mit der Unantastbarkeit seines Soldatentumes, eins das andere bedingend, sich verbindet, wie er, einerseits zu feige, um mit dem Verluste seiner bürgerlichen Existenz den rechtzeitigen Rückzug zu erkaufen, anderer-

[17] I. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen im 5. u. 4. Jahrhundert. Berlin 1896 S. 1 ff. Schwartz S. 197 f.

seits mit seinem Leben einsteht für sein Heer, dem doch sein Vorbild nichts mehr nützt (»Da er die Art der Athener kenne, wolle er, für seine Person, statt schmählich angeklagt und von ihnen verurteilt, lieber mit dem Leben einstehend, wenn es denn sein müsse, von Feindeshand zugrunde gehen« VII 48,4); wie er, der Pflichtgetreue, doch in dem, was Fundament und Sinn der Pflicht ist, untreu wird; wie der untadelige Soldat ein schwacher, abergläubiger Mensch sein kann; und wie sein Untergang, bei aller Selbstverschuldung, dennoch etwas Reines, »Unschuldiges« an sich hat, weil sich das adlige Geschlecht, wenn auch nicht in der Führung, so doch in der Haltung makellos bewährt, als in der Tugend, die seine Beschränkung ist... Dies auch der Sinn des abgewogenen kurzen Lobes auf den Toten, VII 86, 6. Und welch tragische Akzente, bis ins einzelne zu zeigen, trägt nicht seine letzte Rede![18]

Allerdings, es ist ein Unterschied, auf welchem Plan, in welcher Tiefe vom Beschauer aus ein solcher Sinn, inmitten der gesamten Perspektive, sich heraushebt. Fängt man damit an, rückt man ihn in den Vordergrund, macht man daraus ein schriftstellerisches Prinzip, so führt das zur pathetischen, bewußt mit der Tragödie wetteifernden, in Effekten schwelgenden Geschichtsschreibung des Hellenismus. Echte Tragik gibt es in echter Geschichtsdarstellung nur, wofern sie dem Historiker (wie dem Politiker) nicht mehr erlaubt ist: dies Gesetz, im Gegensatz zu Herodot, gilt für die Stufe des Thukydideischen Bewußtseins.

Erschien das Verschwiegene bisher als etwas, was im Prinzipiellen der Thukydideischen Geschichtsschreibung nicht vorgesehen war, gleichsam als ein in ihrer Bilanz nicht ausgewiesener Überschuß, so müssen wir zum Schluß wohl noch einen Schritt weitergehen. Es kann auch vorkommen, daß sich der formulierte Text im offenen Widerspruch befindet zu dem eigentlich Gemeinten.

Die berühmte Pestbeschreibung rechtfertigt sich in dem ihr vorausgeschickten Satze (II 48): »Mag ein jeder im Verhältnis seiner Einsicht, ob Arzt oder Laie, von ihrer Entstehung reden und den Ursachen, die zur Erklärung einer solchen Katastrophe hinreichen: ich halte mich an das Wie und will nur kennzeichnen, was im Falle der Wiederholung wichtig werden mag für die Vorauserkenntnis,

[18] Vgl. die tragischen Vergeltungsformeln Aisch. Choeph. 313; Pers. 813; Thuk. VII 77. Tragische Ironie der Situation. Die Schuld im ethisch-religiösen und die Schuld im pragmatisch-politischen Sinn heillos verwirrt. Was subjektiv noch Grund zur Hoffnung sein will, erscheint objektiv als Ausdruck der Verzweiflung. Allerhand Heroisches aus alter Tradition läuft mit. Je mehr man eindringt, umso ungeheuerlicher wird die Rede.

als einer, der selbst erkrankt ist, wie er andere hat erkranken sehen.« Die Rechtfertigung befindet sich in bester Übereinstimmung mit dem Grundsätzlichen, worüber das ›Methodenkapitel‹ belehrt. Vermittelt werden soll ein praktisches, dem künftigen Politiker dienliches Wissen von den Tatsachen. Und so beginnt denn die Beschreibung auch nicht anders als die eines Arztes, wenn er die Symptome einer Krankheit feststellt. Doch nun kommt das Unbeschreibliche: die Art und Weise, wie Thukydides dabei nicht stehen bleibt, wie er mehr und immer mehr gibt, als er angekündigt, wie er immer sichtlicher die Schranken, die er sich gesetzt hat, überschreitet. Aus den Einzelfällen setzt sich ein Gesamtschicksal zusammen, aus Krankheitssymptomen wächst ein Bild des leidenden und ringenden Athens. Und wieder sondern sich die Gruppen wie in jenen Stimmungsbildern der sizilischen Expedition. Wie dort die Kämpfenden, die Zuschauer ..., so hier die Pflegenden, die Sterbenden, die Begrabenden ... Im Freskostil, auch im Thukydideischen, entsteht das Ganze aus den Gruppen. Und auch hier gehört zur inneren Form der Wahrnehmung die Umkehr des Natürlichen, das Paradox; die Auflösung der Normen, die Entwürdigung der menschlichen Verhältnisse durch Überhandnahme eines »Unmenschlichen« (II 50).

Beispiele: »Furchtbarer aber noch als alles andere war die Niedergeschlagenheit, sobald einer die Krankheit spürte; sahen sie im Geiste doch gleich alle Hoffnung schwinden, gaben sich verloren und versuchten keinen Widerstand mehr. Dazu kam, daß sie einander durch die Pflege ansteckten und starben wie die Schafe. Und das machte den Verlust am größten. Denn mochten sie nun aus Angst einander meiden, kamen sie vor Elend um – und viele Häuser starben aus, da es keine Wartung gab –; besuchten sie aber einander, so ward's ihnen zum Verhängnis und am meisten denen, die gern tapfer waren. Denn ihr Ehrgefühl hieß sie, nicht achtend ihrer selbst, bei ihren Freunden aus- und eingehen. Wurden doch der Sterbenden und ihres Jammers endlich auch die eigenen Verwandten müde, es ging über ihre Kraft ...« »Denn da die Häuser nicht mehr ausreichten (für die vom Lande Evakuierten) und sie zur heißen Jahreszeit in stickigen Baracken unterkamen, spottete das Bild des Todes aller Ordnung. Sie starben in Haufen aufeinanderliegend, wälzten sich auf Wegen und um alle Brunnen, halbtot noch nach Wasser lechzend. Die Tempel, in denen sie kampierten, lagen voller Leichen der daselbst Verendeten. Denn unter des Übels Übermacht wußten die Menschen nicht mehr ein noch aus und kehrten sich an kein Gebot der Heiligkeit mehr noch der Pflicht. Die ganze Frömmigkeit ihrer Bestattungssitten, ehedem so hoch gehalten, brach zusammen, man

begrub, so gut man konnte. Und viele halfen sich mit grabschänderischem Begraben, aus Mangel am Nötigen, da schon zu viele der Ihrigen gestorben waren: an fremden Scheiterhaufen kamen sie denen, die sie errichtet hatten, zuvor, um ihre eigenen Toten darauf zu verbrennen, oder warfen auf den schon brennenden Leichnam ihren eigenen obenauf und machten sich davon . . .«

Es wäre müßig, sich Gedanken hinzugeben, wie weit der Begriff des Wiederholbaren im Sinne des Thukydides sich dehnen lasse, wie weit das Prognostische mehr als das Krankheitsbild umfasse: der Geist dieses Bildes geht im Praktischen nicht auf, treibt über das anfänglich ihm gesetzte Ziel hinaus. Und wie die Stimmungsbilder der sizilischen Expedition empfängt auch dies hier seinen tieferen Sinn erst aus dem weiteren Zusammenhang. Doch dieser ist kein Ganzes aus Pragmatischem, sondern aus Lagen, Schicksal, Reden, Arten des Verhaltens. Die Ereignisse ergeben kaum viel mehr als eine Chronik, stellen einen Rahmen um das Bild. Ja, man gewinnt den Eindruck, als habe Thukydides zum Teil absichtlich das pragmatische Detail zurückgedrängt, um desto mehr die Sinnesganzheiten, in denen sich das Wesen konzentriert, in ihrer Macht der Abfolge zu steigern. Man hat darauf hingewiesen, daß entgegen sonstiger Thukydideischer Gewohnheit Perikles als Redner keinen Gegenspieler finde; darin zeige sich, daß seine Führung ohne Konkurrenz war, als die »Herrschaft eines Einzigen«. So richtig das gesehen ist, so bedarf es doch einer Ergänzung: einen Gegenspieler gibt es auch zu Perikles – die Pest! Sie gibt die Antwort auf die Leichenrede, ja sie folgt ihr so unmittelbar, wie nur ein Redner einem Redner folgen kann, und schafft zugleich den Umschwung, den Sturz in die Krise, aus der erst die letzte, die Vermächtnisrede sich emporhebt.

Man mache den doppelten Versuch: man streiche erstens in Gedanken beide Reden, die vor und die nach der Pest, so daß die Pest, als ein Ereignis unter anderen, in die Reihe des pragmatischen Geschehens gerückt wird; und man mache zweitens den Versuch und nehme beide Reden ohne Pest für sich allein, und man wird finden, daß das eine ebenso unmöglich wäre wie das andere. Doch verfolgt man das Pragmatische allein ohne die Reden samt der Pest, so glaubt man wie in einem anderen Buch zu lesen. So sehr stellen erst die Reden und die Pest die tieferen, die das Denken und Gemüt zugleich aufwühlenden Zusammenhänge her.

Neben den durchgängigen Kontrasten fehlen nicht die einzelnen Bezüge. Wie die Leichenrede, so beginnt die Pest mit einer Art Prolog . . . Wenn vor der Leichenrede, ihre Stimmung vorbereitend, das echt attische, schlicht weihevolle Herkommen attischer Staatsbegräbnisse geschildert wird – indem gerade das Herkömmliche, an dem so gar nichts Außerordentliches ist, so außerordentlich, die Sitte so ergreifend wird – und wenn unmittelbar darauf von dem Verfall, wie aller anderen Ordnungen, der ethischen wie religiösen, so auch vom Verfall der Totenehrungen, und zwar in solcher Form, gehandelt wird, wie soll das eine nicht das Gegenbild des anderen sein? Bezeugt die Leichenrede den Gehorsam vor dem ungeschriebenen Gesetz (II 37, 3), so zeigt die Pestbeschreibung, wie dieser Gehorsam hinfällt (II 53). Jenes ganze Bild der Ordnung und des Segens, das die Leichenrede vorstellt (und zwar trotz des ersten Feindeseinfalls!), ist ein Gegenbild zu dem, worin die Heimsuchung Athens, verbunden mit der Pest, in eins gefaßt wird. Was als letzte Rede folgt, beschreibt den Kampf des großen Staatsmannes mit seinen beiden Widersachern, erstens mit dem Unbestand der »Tyche« (sein Wort dafür ist hier: die göttlichen Mächte, τὰ δαιμόνια), zweitens mit dem Unbestand der Menschen . . . Kurz, der wahre Grund, weshalb die Pest an diesem Ort, in dieser Breite und Erstrekkung bis ins Seelische hinein erzählt wird, ist nicht der Gedanke der Belehrung für den Fall der Wiederholung, sondern das unter der Chronikform versteckte ›incipit tragoedia‹. Daß Thukydides das selbst nicht Wort hat, daß er in der Maske des praktisch belehrenden Rationalisten sich verbirgt, gehört zu seiner Größe. Er entzieht sich seinem Leser ins Pragmatisch-Rationale.

Was aber ist der Sinn des *Melierdialogs?* Die Frage, die wir offen ließen, fordert eine Antwort. Es ist nicht zu leugnen, daß der Melierdialog, als Akt, zum Folgenden, das aber nun nicht weniger als die sizilische Expedition umfaßt, in einem ähnlichen Verhältnis steht wie die Gefallenenrede zur Pestschilderung[19]. Man hat nun freilich, um auch hier den Realisten, den machiavellistischen Pragmatiker zu retten, die Vermutung vorgetragen, das Ereignis, die Eroberung

[19] Jebb S. 58: »So ist Thukydides dramatisch, wenn er das melische Gespräch unmittelbar vor die sizilische Expedition stellt. Die einfache Nebeneinanderstellung von Überhebung und Untergang ist wirkungsvoller als jeder Kommentar.« O. Regenbogen, Human. Gymn. 44, S. 9: »Athenische Hybris auf der Höhe ihrer Entfaltung.« Das Entgegengesetzte, den Triumph des »Machiavellismus« findet in dem Melierdialog E. Schwartz S. 139 f. Ähnlich Egermann S. 294 f., nur daß Athen »im täuschenden Gefühl unüberwindlicher Stärke« sich befand. Das hieße: Richtigkeit der Erkenntnis, Irrtum des Subjekts über sich selber. Athen hatte zum Recht des Stärkeren kein Recht mehr. Aber Athen steht auf der Höhe seiner Macht, hat die sizilische Expedition noch nicht erwogen, und die scheitert ja auch erst nach weiteren Fehlern. Wann wäre denn sonst ein solches Vorgehen aus der Situation gerechtfertigt, wenn nicht in diesem Zeitpunkt?

von Melos im Jahre 416, müsse in der Diskussion von 404 erneut aktuell geworden sein[20]. Aber der Dialog weist in das Werk hinein, nicht aus dem Werk hinaus; vermutliches Aktuelles reicht nicht hin, um seinen Umfang, geschweige um seine Stellung innerhalb des Ganzen zu erklären. Er verbindet das Grundsätzliche, dem – unbeschadet ihres Fehlers – die sizilische Expedition entsprungen ist, mit der Endkatastrophe von 404. Er gleicht dem Widerlager eines weitgespannten Brückenbogens, der nicht mehr zur Ausführung gelangt ist. Nun aber kommt erst die eigentliche Frage: wie ist dieser Bogen in Gedanken *für uns* zu ergänzen? Und dahinter die noch schwierigere Frage: ist er überhaupt zu ergänzen? Welches Wort vor solcher Aufgabe dem Herodot über die Lippen käme, ist kein Zweifel: »das Daimonion«; Hybris vor dem Sturz. Aber so wenig dies, so wenig ist etwas Entsprechendes an seiner Statt, sei es geschichtliche Notwendigkeit, sei es moralisches Gesetz, zur Konstruktion des Bogens zu verwenden. Und schwerlich bleibt die Ergänzung nur deshalb im Dunkel, weil das Werk nicht mehr vollendet wurde. Etwas, was im Ganzen fehlt, wird nicht in einem zufällig nicht ausgeführten Teil gestanden haben. Die Geschichte des peloponnesischen Krieges ist nicht die Geschichte eines ›Schicksals‹, auch nicht die Geschichte eines sittlichen Verfalles, sondern die Geschichte eines machtpolitischen Prozesses, und wenn sittliche Verfallserscheinungen in diesen mit hineinspielen, so deshalb, weil solche Erscheinungen zu Fehlerquellen werden, nicht weil das geschichtliche Geschehen einem moralischen Gesetz gehorchte. Fehler werden, in der immanenten Weise, nachgewiesen, Führern wie Geführten, den Athenern wie Spartanern, was dort Trägheit sündigt, sündigt hier das kompliziertere, das andere Extrem. Aber der Melierdialog deckt keinen Fehler auf. Er stellt vielmehr die Konsequenzen dar aus allenthalben, nicht nur hier zu lesenden Prämissen. Man sehe den Streit um Macht und Recht zwischen Spartanern und Platäern (II 71–74)! Sehe, wie da zwar des Rechtes Heiligkeit von beiden Seiten besten Glaubens, feierlichst gewahrt wird, und dennoch durch alle Rechtsgründe, durch alles pro und contra beider Seiten quer hindurch, die Macht entscheidet. Wenn dazu der Melierdialog sich wie ein Gegenbeispiel ausnimmt, so als Gegenbeispiel zur Bestätigung der gleichen Lehre.

Und doch jene Hindeutung der Melier: »Könntet ihr doch selbst dereinst, bei einem Rückschlag, anderen zum Exempel werden!« Wenn das weder auf Gesetz noch Fehler deutet, bleibt nur noch die »Tyche«. Aber wenn das heißen soll: der Zufall könnte euch einmal

[20] E. Schwartz S. 138.

in unsere Lage bringen, so befriedigt das noch weniger. Sollte es eines Melierdialogs bedürfen, um den Zufall zu erläutern? Hier klafft eine Lücke. Machtpolitisches und Menschliches gehen auseinander. Aber stand das Machtpolitische zum Menschlichen im vorgenannten Sinn doch immer noch in einem gegenseitigen, wenn auch nicht sich bedingenden, so doch sich offenbarenden Verhältnis, so fehlt zwischen Machtpolitischem und Schicksalhaftem, was doch irgendwie mit jener Hindeutung gemeint zu sein scheint, jeder uns erkennbare Bezug[21].

Die machtpolitische Rechnung stimmt, und dennoch . . . Das Gesetz der Macht wird um so unheimlicher, je mehr Macht und Mensch, bei aller Anziehung, sich als zwei Gegensätze offenbaren, zwischen denen zu vermitteln der Ratio nicht mehr gelingt: gleichsam als ein unausgeführter, doch nur desto mächtigerer »dissos Logos«[22].

Das Dynamische des Werks beruht zum nicht geringen Teil auf dem Verhältnis zwischen Ausgesprochenem und Verschwiegenem. Auch als Machtpolitiker, dürfen wir schließen, ist Thukydides Grieche genug, um jenes andere – nennen wir es: menschliches und patriotisches Betroffensein in einem – zu verstehen zu geben. Er ist sicherlich der Letzte, der die Konsequenz im Machtpolitischen bestritte, aber auch der Letzte zu verkennen, daß sein Sieg – zum mindesten nach seinem großen Beispiel, dem des peloponnesischen Krieges – auf Kosten des anderen gehe.

[21] Ähnlich dunkel bleibt das Verhältnis zwischen machtpolitischem Prinzip und letzter Periklesrede II 64, 3: »Denn alles ist von Natur dazu bestimmt, auch wieder abzunehmen.« Das klingt Sophokleisch. Perikles darf denn auch vom »Ertragen« des »Daimonion« reden. Doch das ist zunächst aus der in ihm zu Worte kommenden Situation gesagt. Heroisches Vermächtnis an Athen (vgl. Regenbogen S. 23). Was es darüber hinaus bedeute, ist die Frage.

[22] Die sog. Thukydideische Frage, d. h. die Frage einer an dem Werke nachzuweisenden Entwicklung seines Autors, habe ich absichtlich von meiner Betrachtung ferngehalten. Mir würden diejenigen Züge, auf die ich zuletzt hinwies, wenn es erlaubt ist, ihr entschiedeneres Hervortreten als Zeichen einer zeitlichen Entwicklung aufzufassen – was mir weder zwingend noch unmöglich erscheint –, eher auf ein spätes als ein frühes Stadium deuten. Der letzten Wendung der Entwicklungsfrage (seit Schadewaldt) würde das nicht widersprechen. Die entgegengesetzte Hypothese bei E. Schwartz. Das Werk erscheint, bei zunehmendem Alter seines Autors, immer stärker momentanen Stimmungen, Erbitterungen, Gereiztheiten unterworfen. Stimmungsbild des Alternden in einer fremd gewordenen Umwelt, eines umgekehrten Rembrandt gleichsam, eines, dessen Altersstil, statt abgeklärter, immer schneidender, »machiavellistischer« würde. Die Hypothese darf heute als widerlegt gelten.

Und nun Machiavelli? Ich beginne nicht mit dem Vergleich aufs neue. Auch soll das Bemerkte nicht erschöpfen. Vielleicht aber darf ich, um zu zeigen, was ich meine, einen Satz von Eduard Schwartz zitieren, der die beiden so vergleicht[23]:

»Thukydides ist ein Geschichtsschreiber vom Schlage Machiavellis; nur das unterscheidet ihn von dem Florentiner, daß seine Vaterstadt ein großer und kräftiger Staat war, jener in seinem engeren und weiteren Vaterlande kein Staatengebilde fand, das den Großmächten jener Zeit gewachsen war. So wird dem Italiener der Renaissance die Politik allzusehr zur Kunst, die Dinge und Menschen mit überlegenem Verstand zu zwingen; dem Athener des 5. Jahrhunderts ist das Bewußtsein nicht abhanden gekommen, daß eine große Politik ohne eine Großmacht nicht denkbar ist.«

Gewiß, politische Geschichtsschreibung erklärt sich nicht zuletzt auch aus der Geschichte der Politik. Der Geist folgt dem Geschehen. Und doch scheint mir bei einer solchen Ableitung, um nicht zu sagen Milieutheorie, etwas verkannt zu werden – eben jenes, worauf ich zu deuten suchte.

[23] Charakterköpfe der antiken Literatur Kap. 2. (Neueste Aufl. hrsg. von J. Stroux, Leipzig 1943, S. 39). Ähnlich: Das Geschichtswerk des Th., S. 238.

PLATONS MYTHEN

Kurt Singer gewidmet

Es ist nicht die Absicht dieses Versuchs, die Mythen Platons der Reihe nach zu analysieren. Ungleichmäßigkeit ist nicht gemieden. Auch wäre die Ungleichmäßigkeit noch nicht das Schlimmste, was in Kauf zu nehmen wäre: wenn wir ehrlich sind, so bleibt bei Platon noch immer ein großer Rest des Unverstandenen. Restlose Erklärungen sind restlos nur in sich: wie groß der Rest bei Platon bleibe, möge man nicht fragen[1].

Zeitalter

Die Eroberung des Mythos ist bei Platon die Wiedereroberung des verlorenen Reiches seiner Väter. Aber so sehr war das alte Reich verloren, daß Platon fast dem gleicht, der auszog, eine Eselin zu finden, und ein Königreich gewann. Ist das Reich gewonnen, so wird man gewahr, daß, der auszog, von Anfang sein ungekrönter König war.

Von der Entwicklung einer literarischen Form soll die Rede sein. Nicht als ob mit den Formen an sich viel erreicht wäre. Platon ist selbst der erste, der in einer Zeit beginnender Literatur das Überliterarische »lebendigen Worts« gelehrt hat. Immerhin kann solches Literarische, wenn recht verstanden, das heißt als ein Mittel der Verständigung verstanden, für sich selbst und andere, etwas lehren: bis wohin wir Platon nicht verstanden haben. Um was es sich han-

[1] Aufforderungen zu Vorträgen, vor Jahren für die Hamburger Kunstgesellschaft, vor kurzem für eine ähnliche Veranstaltung in Frankfurt, gaben den Anstoß zur Publikation. – 30. März 1926.

[1938 war eine Neuauflage des Buches geplant, die schließlich nicht zustande kam (vgl. das Nachwort zu diesem Band unten S. 409). Für sie wurde im Juli 1938 folgendes Vorwort geschrieben:]

Die zweite Auflage hat ein paar Zusätze erhalten. Der Verdeutlichung bedurfte insbesondere das Kapitel über den Timaios und das Schlußkapitel. An der zeitlichen Bedingtheit dieses Versuchs im ganzen konnte nichts geändert werden. Möge man ihm zugute halten, daß, als er entstand, um 1920, Platons Mythos gegen Platons Logos eher zu kurz zu kommen schien als umgekehrt.

delt oder handeln müßte, sind die Kräfte. Wir können vielleicht sagen, wo sie liegen müssen, vielleicht sie vom Schutt befreien, aber nicht sie erwecken. Das Höchste, dessen der Gelehrte fähig ist: er bleibt Ausgräber königlichen Gebeins.

Der griechische Mythos starb in Platons Jugend. Der Verstand, der über die Welt und Götter sich erhob, die Kunst, die über den Kult, der einzelne, der über den Staat und die Gesetze sich erhob, haben die mythische Welt zerstört. Alle drei Wandlungen, in Kunst, Religion und Staat, sind wieder Zeichen eines und desselben innern Wandels, den man nach dem Überwiegen des Verstandes als Sophistik oder Aufklärung bezeichnet, ohne damit alles zu umfassen.

Man betrachtet die Sophistik als eine Epoche des Rationalismus oder der Zersetzung und sieht dann in Platon die Heraufkunft einer neuen Ethik, Religion und Mystik. Solche Benennungen sind Fächer, in die zwar auch Platon und die Sophistik, aber auch viel anderes hineingeht. Was ging vor?

Was wir Sophistik nennen, empfängt seine Eigenart und Größe durch die Unvereinbarkeit und Spannung zwischen Ziel und Mittel, zugleich durch die Heterogenität derer, die in dieser Bewegung Lehrer sind, und derer, die von ihnen lernen. Beide ziehen mit Heftigkeit einander an, und stoßen doch einander ab, verstehen einander, und denken doch, jeder für sich, etwas anderes. Sophistik heißt die Invasion eines nicht großen Heeres aufgeklärter und geschulter Köpfe, entwurzelter Existenzen, berufsmäßiger Weisheitslehrer in die jüngere Generation der oberen bürgerlichen Schichten. Man marschiert in einer breiten Front und mit geringer Tiefe, mit einem leichtbewaffneten und einem schwergerüsteten Flügel. Mit dem einen zielt man auf die Unterhaltung, unterwirft sich die Bedürfnisse des Wissens und des Witzes und schlägt seine Gegner aus der Position der Schaustellung, des Wettkampfes und Spiels mit Worten und Gedanken. Mit dem andern Flügel wendet man sich in die Praxis, überrennt, was man an Vorbereitung und Erziehung für das Leben findet, und stößt vor mit der Parole von der Macht des überlegenen und geschulten Geistes über alle Widerstände. Man erzieht und spielt. Womit man spielt, ist vielerlei: mit Reden, Fabeln, Wortklängen, Parabeln, Auslegungen, Allegorien ... Aber vor allem spielt man gern mit Zweifeln, Skeptizismen, Unbedenklichkeiten. Die vornehme Natur findet an solchem Spiel Gefallen. Doch man würde, um damit zu spielen, nicht das Feuerzeug bevorzugen, wenn nicht das Feuerzeug gefährlich wäre. Man *erzieht* durch Wissen und verspricht das Heil von einem Ding, das man als ›Techne‹ oder ›Episteme‹ anpreist. Einig sind sich alle Sophisten in dem Glauben

an die ungeheuere Macht der ›Techne‹, mögen auch im einzelnen die Künste, die sie treiben, noch so mannigfach sein. Techne im sophistischen Begriff ist weder Wissenschaft noch Philosophie noch Kunst im Sinn etwa der *artes liberales*, sondern ein System von Kunstgriffen des Verstandes, das vollenden, schaffen oder übertreffen will, was bisher die bewunderte Frucht eines organischen Wachstums war. Techne in diesem Sinne wird zum Wesen aller menschlichen Beziehungen. Was bei Euripides Virtuosität ist, ist desselben Ursprungs. Der bewußte, sich selbst inszenierende Kunstgriff in der Kunst ist ein Symptom derselben Umkehr im Verhältnis zwischen regelnden und schöpferischen Kräften wie der Kunstgriff zur Hervorbringung des wünschenswerten Menschen. Derselbe Kunstgriff, mit dem man alles Lebendige zu meistern glaubt, erblickt sein Ebenbild im Spiegel des Vergangenen. Der Tyrann Kritias lehrt von der Bühne herab, unter der Maske des Sisyphos: Am Anfang war der Krieg aller gegen alle; die Einrichtung der Gesetze schaffte die offenen Missetaten ab, doch gegen die geheimen war man machtlos; da *erfand* ein kluger, geistgewaltiger Mann den Götterglauben, als ein Mittel, die Bösen zu schrecken, auch bei ihren Worten, Werken und Gedanken im Geheimen. Und wie nach Kritias in der Urzeit, hat der überlegene Geist auch in der Gegenwart die Macht, die Vorstellungen zu beherrschen und damit zugleich die Realität des Lebens und des Staates zu gestalten. Denn es gibt keine Realität außer den Vorstellungen (Protagoras in Platons Theätet 167 c). Aus derselben Interpretation alles Erziehens, Wirkens, Lehrens als eines Systems von Kunstgriffen erklärt sich die Urgeschichte der Sophistik, in der sich Protagoras in Platons Dialog gefällt. Die Sophistik, läßt er sich vernehmen, ist uralt. Die Sache hat es stets gegeben, nur der Name hat gefehlt. Verkleidete Sophisten waren Homer, Hesiod, Simonides, die Orphiker; ein großer Sophist jüngst der berühmte Musiker Agathokles. Von seiner Schule auf ihn selbst zu schließen, galt er als der Vater aller Unterscheidungen und praktisch anwendbaren Kategorien in der erziehenden Musik. Desgleichen der Paidotrib Herodikos von Selymbria, der Vater der Heilgymnastik, der Erfinder eines ausgeklügelten Systems von Kunstgriffen, um zu erreichen, was sonst die Natur aus sich erreichte oder nicht erreichte. Und wenn Platon selbst im Gorgias die Sophistik mit der Verschönerungskunst (oder Kosmetik) vergleicht und im Vergleich als Aftergattung gegen die wahre Kunst der Körperbildung, die Gymnastik, stellt, so hat er sie zwar herunterreißen wollen, doch zugleich ihr Wesen in demselben Sinne bestimmt.

Ethisch ist die Sophistik indifferent, sofern sie Ideale weder schafft noch verwirft. (Die Anfänge einer ›Individualethik‹ bei

Demokrit und Antiphon gehören nicht eigentlich in das sophistische Programm.) Erziehung ist ihr Techne im besagten Sinn; ob zum Virtuoso, zur erfolgreichen Persönlichkeit, oder zur ›Tugend‹, zur δεινότης oder ἀρετή, zum großen Staatsmann, zum bezwingenden Redner oder zum untadeligen Bürger comme il faut, sie übernimmt das Überkommene oder folgt dem Neuen, Zeitgemäßen. Sie bekennt sich gern zur geltenden Moral. Und doch bedeutet sie deren Unterhöhlung? Die Antwort auf diese Frage ist: auch die Alleinherrschaft des Kunstgriffs und die Rationalisierung des Lebendigen sind wiederum Symptome eines weitergreifenden Prozesses. Rationalisierung des Lebendigen: so stellt sich der Prozeß dar auf Seiten der Lehrenden und in der Theorie; auf Seiten des Lebendigen, der Lernenden, tritt die Erscheinung auf, daß sich die Einzelkräfte vollends mit Bewußtsein aus dem Ganzen lösen, sei dies nun Staat oder Mensch, und sei die Kraft Gier oder Kälte, Kalkül oder Leidenschaft.

Alles ist eingerichtet auf den Zugriff des Verstandes: es gibt über jede Sache eine »doppelte Rede«, überall ein Pro und Contra, überall ein So und Anders. Gäbe es nur *eine* Rede über jede Sache, so würde der Kunstgriff des Verstandes hinfällig. Doch in demselben Pro und Contra, das den Zugriffen des Geistes Tür und Tor öffnet, erkennt das Individuum sein Recht, sich an kein Pro und Contra mehr zu binden. Den Primat der ›Natur‹ (des Triebes, der Leidenschaft) über die ›Satzung‹ (das heißt alles, was Staat, Sitte, Bindung ist) lehrt in der Theorie, mit Wohlgefallen am Gedankenspiel, Antiphon der Sophist; verwirklicht in der Tat, mit Dämonie, Kritias und Alkibiades.

Auch was an der Sophistik Spiel ist oder als Philosophie sich gibt, ist auf denselben Glaubenssatz gegründet. Der Kunstgriff kann alles – kann sogar beweisen, daß allein das Nichtseiende sei. Rhetorik und Eristik sind nur einzelne, wenn auch besonders ausgeprägte Anwendungen dieses allgemeinen Wissenschaftsbegriffes. Die absolute Wahrheit abdiziert, nicht weil ein grüblerischer Intellekt vom Thron sie stieße, sondern weil die Allmacht dieses Wissenschaftsbegriffes sie nicht verträgt. Und wieder folgt das Gegenspiel: was bei den Lehrenden die Techne ist, das heißt die Souveränität der freigewordenen Handgriffe und Mittel über jede objektive Wahrheit, erscheint bei den Lernenden als Souveränität der großen und genialischen Natur. Ein Satz wie der Protagoreische: der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind, trägt einen Januskopf. Er deutet auf die Herrlichkeit des menschlichen Vermögens nach der einen, nach der anderen Seite auf die Fraglichkeit des Maßes. Nicht daß Protagoras die Geister, die er rief, hätte entfesseln wollen, aber es entging ihm, daß sein eigenes Handhaben der Handgriffe des Geistes angesichts der Forderung der Wahrheit ebenso bedenklich war, wie bei den Schülern und genialischen Naturen das Verlangen nach dem souveränen Können angesichts der Sitte. Die Unbedenklichkeit, deren er fähig war, war eine Unbedenklichkeit des Geistes. Doch was seinen Worten lauscht, ist unvermerkt und unter einem scheinbaren Genuß am Geiste eine Unbedenklichkeit des Willens. – Eine Rationalisierung des Lebendigen ist endlich auch als Theorie der Satz: Recht ist das, was dem Stärkeren nützt. Macht wird wieder der Satz durch die Entfesselung der Leidenschaften, die in seiner Objektivität sich formulieren. Wenn geborene Gegner, wenn Geist und Instinkt ein Bündnis schließen, so ist es zum Nachteil beider. Kälte, die in Hitze umschlägt, Hitze, die in Kälte ausbricht: das Fieber eint Praxis und Theorie.

Die Kälte in der Hitze und die Hitze in der Kälte sind die Symptome der fiebernden Zeit. Thukydides preßt seine Seele in die harte Unerbittlichkeit des Intellekts, formt seine Leidenschaft in Objektivität, gießt sein darstellerisches Feuer in den steifen rednerischen Zierat und gestaltet aus den kalten Kräfteverhältnissen, die sein Verstand allein als wirkend anerkennt, das Denkmal eines letzten Heldentums und eines menschheitlichen Leidens[2]. Was sich bei Thukydides nach innen spannt, bricht bei Euripides nach außen. Er erhitzt sich an der Kälte, rechnet und wallt über, entfacht seinen Überschwang am Siege des Nutzens, und indem er in die götterlose, kalt gewordene Welt blickt, wallt sein Inneres über in die Leidenschaften seiner Dramen. Ohne diese Fieber wäre die Sophistik nimmer das, was sie bedeutet. Als sie aufhört, ein Gefäß der Kälte für die Glut des Lebens abzugeben, ist ihre Mission vorbei. Sie lebt auf Kosten anderer und gedeiht nur, wo die Kräfte, die bisher ins Ganze wuchsen, anfangen gegen das Ganze sich zu richten. Wie dürftig sind all diese Weisheitslehrer gegen das von diesen Kräften selbst Ergriffene! Wie schwach die Deklamation eines Antiphon über Natur und Recht, Nomos und Physis, ja wie schwach ist selbst das Stärkste, was aus eines Sophisten Munde erhalten ist, der Homo-Mensura-Satz des Protagoras, gegen den Melier-Dialog des Thukydides, gegen die Troerinnen des Euripides, oder mit einem jener Staatsmänner verglichen, in denen die Formel Blut wird, wie im Kallikles des Platonischen Gorgias.

[2] Der Schluß des Vortrags über Thukydides und Machiavelli belehrt darüber, wie das gemeint war.

Nachdem die Entfesselung der Kräfte – politisch, der peloponnesische Krieg – vorüber ist, sinkt die Sophistik in sich selbst zusammen. Ihre Gewalt kommt ihr nicht aus ihr selbst, sondern aus dem, was sich vom Ganzen löst und zu den Mitteln der Sophistik greift, um sich im Geiste zu legitimieren. Ihre bleibende Hinterlassenschaft an kommende Jahrhunderte, von ihren mannigfachen Anregungen abgesehen, ist eine Anzahl nützlicher Fertigkeiten: Grammatik, Poetik, Ökonomik, Mnemotechnik ... vor allem Rhetorik. Der Kunstgriff des Verstandes, da das Leben und der Geist sich nicht mehr von ihm halten ließen, wirft sich mit Erfolg auf die Gebiete, denen er gemäß ist.

Der Sophistenglaube an die Macht der Techne oder Episteme zur Hervorbringung des wünschenswerten Menschen steigert sich bei Sokrates zum ethischen Postulat. Die Formeln dafür sind: die Lehrbarkeit der Tugend und die Unabsichtlichkeit aller Verfehlung. Wissen kann zur Tugend führen nur, wenn der Mensch ganz und gar durch Wissen und Vernunft regiert wird, wenn nichts seiner »Rechenschaftsablage« sich entzieht; und der Mensch *darf* nur durch Wissen und Vernunft regiert werden, weil Tugend in der Tat ein Wissen ist. Das Paradigma eines echten Wissens bleibt die Techne. Auch die Kunstmittel und Ringergriffe sind zumeist dieselben wie in der Sophistik, nur mit augenblicklicher, persönlicher Bezauberung gehandhabt, außerdem im Dienste eines neuen Lebens und gerichtet auf ein neues Ziel. Sie dienen nun dem Ideal eines von allen äußeren Bindungen befreiten, autonomen inneren Tugendwissens, das im Leben, in der Wirklichkeit, in unaufhörlicher Selbstprüfung als Bekenntnis des ›Nichtwissens‹ zur Erscheinung kommt, und sind gerichtet auf das Ziel eines in allen anderen Strebungen verkannten, nur durch wahres Wissen zugänglichen absoluten Nützlichen und Guten. Wie weit jedesmal die Mittel reichen, ob sie bis ans Ende führen, wird belanglos, es genügt, daß sich die Prätentionen in den Menschen und die Sackgassen in ihren Zielen darstellen, das eigentliche Mittel bleibt die Unaufhaltsamkeit des Postulats, das in der Persönlichkeit verkörpert, als das prüfende Gewissen überall ins Hohle stößt.

Durch die Sokratische Selbstgesetzlichkeit des Tugend-Wissens wird der Bruch mit Staat und Götterwelt vollendet. Die Sophisten machten halt bei der Polemik oder bei dem Zweifel; die großen Unbedenklichen entzweiten sich mit den Gesetzen, setzten sich hinweg, mißachteten; doch Sokrates steigt im Gehorsam gegen die Gesetze, auf der Leiter seines überlegenen Wissens um das Tugend-Wissen, über alle Bindungen hinaus. Sein Zwiegespräch mit den

Gesetzen, im Reflex des Kriton, das die Gegenrechnung der Gesetze aufstellt, ist der letzte Ausdruck dieser letzten Lösung. Sonst war es die Übertretung, die der Gründe und Rechtfertigung bedurfte, jetzt statt dessen der Gehorsam.

Eine noch von keinem Menschen je erreichte Überlegenheit im Schein der Unterlegenheit, das Führen im Sich-Fügen, die ›Ironie‹ in der Berufenheit, die Grazie im ›Stachel‹, die Gewißheit im ›Nichtwissen‹, der Sieg im Gehorsam und der Adel im Silensgesicht: dies ist der Kern im Sokrates des Platon, der zugleich der unleugbare Kern in seinem Schicksal ist; der Grund, weshalb der Staat ihn ausschied, und zugleich der Grund, weshalb Platon sein Leben lang nicht von ihm lassen kann.

Man hat gut einwenden, Sokrates fiele nicht aus dem Staate heraus, wenn nicht der Staat entartet wäre. Seines eigenen Weges gehen, wo noch die Kraft im Ganzen ist, ist Eigenbrötelei. Aber was wäre Sokrates, wenn er nicht seines Weges ginge? Sokrates, ein eigenes, unabhängiges Gesetz im Staate, von den Staatsgesetzen, nicht nur von den damals geltenden, mißbrauchten, sondern von der *Art* dieser Gesetze unterschieden: ein Gesetz auf einer neuen Stufe. Indem Sokrates mit seiner ›Prüfung‹ sich im Staat und für den Staat betätigt, ohne doch sich der geltenden Volks- und Staatsnorm zu unterwerfen; indem er zu einer ›Tugend‹ erzieht, die in einem gesellschaftlichen Ideale nicht mehr aufgeht: sprengt er, im Prinzip, das Gefüge der Polisgemeinschaft. Sein Tod hob den Staat *de facto* aus den Angeln. Wäre Sokrates nicht aus dem Staat herausgefallen, hätte Platon seinen Staat nicht in das Reich des Geistes gründen müssen (Platon, Brief 7, 325 b ff.). Also könnte man auch sagen: fiele Sokrates nicht aus dem Staat heraus, so wäre der Staat nicht entartet? Oder ist allein der Staat entartet? Ist dies Prüfen, Bohren auf das Wissen, Ins-Gewissen-Fühlen nicht auch Symptom der Entartung? In Wahrheit hat sich der alte Staat gespalten, seine eine Deszendenz läuft in das Reich des Geistes über Sokrates zu Platon (Sokrates der einzige wahre Träger des Staates: Gorgias 521 d), seine andere in das bürgerliche Epigonentum, den Weg von Alkibiades zur patriotischen Demokratie des attischen rhetorischen Jahrhunderts. Welche Deszendenz die echtere, wirklichere sei, wird einer der Streitpunkte bleiben in dem nimmer ausgekämpften Kampfe zwischen den Ideenfreunden und den Erdensöhnen.

Platon nimmt beide Ströme, Sophistik und Sokratik, in sich auf. Beide sind einig in ihrer Richtung, sich von Staat, Göttern und Mythos zu entfernen. Das Sokratische Ideal des Tugendwissens auf der einen Seite, das sophistische der Techne und des Könnens auf der

anderen, sind Zeichen einer Entgötterung, wie sie verhängnisvoller kaum ein zweites Mal über die Welt hereingebrochen ist. Der Himmel und die Erdentiefe voller waltender Gestalten, woraus alle Rettung, alles Hohe, aller Jubel, alles Grauen, alle ›Nahrung für die Seele‹ strömte, kahl und kalt; die Vorzeit, bis dahin ein ungeheueres Temenos mit einem Statuenwald von Urbildern, Vorbildern und Gewähren für die Gegenwart, dem Erdboden gleich (»Die ältere Vergangenheit genau zu ergründen war unmöglich wegen ihrer Zeitenferne, aber nach den Zeugnissen, auf die ich nach eindringlichster Forschung mich verlassen muß, kann ich nicht glauben, daß sie groß war, weder in ihren Kriegen noch im übrigen«, beginnt die Archäologie des Thukydides); und selbst der Kosmos, vormals, wie für Heraklit, die große Ordnung, von der alle Menschenordnung rührte, liegt gestürzt, und auf den Trümmern triumphiert der Zirkel des erkenntnistheoretischen Problems: die Dinge sind, als was sie erscheinen. Der ›Mensch‹ hat sich vollendet zum ›Maß aller Dinge‹ – da entsteht ein neues Maß, als Forderung hoch über allem Geltenden, doch sprengend, unverträglich, unerfüllbar, ein durchbohrendes Bewußtsein, kein gewährendes ›Geschenk der Götter‹[3].

Platon übernimmt mit dem Sokratischen Tugend-Wissen den sophistischen Begriff der Techne oder Episteme. Seine Jugenddialoge sind von solchen Dingen voll: wie Tugend Wissen, Techne oder Episteme sei. Sooft er aus den Künsten beweist oder widerlegt, fährt er im Gleise der Sophistik oder Sokratik. Und doch hat er von demselben Ort aus Staat und Mythos wiedererobert. Also ist sein ›Wissen‹ doch ein anderes? Zwar scheint der Unterschied zuerst gering, und wird doch unermeßlich: alles Wissen, ob gut oder schlecht, dringt in die *Seele!* Es durchdringt die Seele, wie das Heilmittel oder das Gift den Körper. »Weißt du auch, was du tust?« fragt der Platonische Sokrates den jungen Freund, der vor Begierde brennt, sich in die Lehre des Protagoras zu begeben; »Weißt du es oder weißt du es nicht? Daß du deine *Seele* einem Menschen in Behandlung gibst, der, wie du sagst, ein Sophist ist? Aber ein Sophist, sollte mich wundern, wenn du wüßtest, was das wäre. Und doch, wenn

[3] Alles, was das Leben regelt oder wert macht, ist nach der bekannten griechischen Anschauung Geschenk der Götter; das drückt sich in so vielen Ätiologien, Erfindungsgeschichten, Kulten, Mythen, Stiftungen usw. aus, daß ein Wort darüber zu verlieren sich erübrigt. Als Geschenk der Götter gilt so vieles, daß der kritische Xenophanes das Paradox aufstellen kann: daß etwas mit der Zeit doch auch die Menschen fänden (Fr. 18 Diels). Anders Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart (1929) S. 148.

du das nicht weißt, so weißt du auch nicht, weder wem du deine Seele anvertraust, noch ob zum Guten oder Schlimmen . . . Ist nicht der Sophist ein Kaufmann oder Krämer, der mit Waren handelt, von denen die *Seele* lebt? Und wovon lebt die Seele? Doch wohl von den Wissenschaften. Daß der Sophist, der seine Ware anpreist, nur nicht uns betrüge, wie die mit der Nahrung unseres Leibes handeln, Kaufleute und Krämer.« Was ist diese Seele? Geht ihr Wesen darin auf, Gefäß und Instrument zu sein für das von Sokrates gelehrte Tugend-Wissen? Oder ist sie mehr? Worauf deutet dies Pathos, mit dem sie sich ankündigt? Als etwas, was gewachsen ist und wachsen soll, etwas, was seine Kräfte, seine Tugenden, seine Gefahren hat, was wie der Leib des Arztes und Gymnastikers bedarf, nicht unwissender Krämer. Was ist diese Seele? Sie deckt sich mit keiner Wissenschaft, mit keiner Tugendforderung, sie ist kein psychologischer noch theologischer noch metaphysischer Begriff: sie ist, um was gerungen wird, um was der ganze Kampf entbrennt. Sie hat ihre alten Schicksale und ihre jungen Nöte, in ihr schlummern kaum geahnte Herrlichkeiten, und sie droht sich zu verlieren; große Dinge hat sie ehedem geschaut, aber auch große Ängste hat sie hinter sich. Was ist diese Seele? Was von Sokrates berührt, zuerst in Platon wieder aufwacht, was erst tastend seiner selbst gewahr wird, dann an einer Feindeswelt sich findet, abschließt, wächst und ausdehnt, bis es Staat und Kosmos, Priestertum und Sehertum, Ideenschau und Mythenwelt geworden, ist die alte, wieder neu im Geist geborene Seele des Hellenentums. Die alte, neu erwachte Seele ist auch die Mutter der Platonischen Mythen. Aus und in der Seele reift und wächst die mythische Welt. Und wenn auch diese Seele erst an andere Dinge sich zu heften scheint, auf eine Weile hingegeben an die Anziehungen einer bunten äußeren Welt, bei allerhand Versuchen, Auseinandersetzungen, Verneinungen, Verliebtheiten des jugendlichen Geistes, so ist doch, wie das Erschauen der Idee, zugleich die Mutterschaft zum Mythos von Anfang ihre Bestimmung. Platons Mythen sind Mythen der ›Seele‹, das heißt Mythen einer inneren, nicht mehr äußeren oder ungeteilten Welt. Sie sind dafür gestaltenärmer, aber hüllen dennoch keine Seelenlehre oder Theorie in ein durchscheinendes Gewand: die ›Seele‹ selbst und ihre ›Selbst-Bewegung‹ ist ihr Ursprung, ihre Selbst-Gestaltung in der inneren Welt, um durch die innere Welt die seelenlos gewordene äußere wieder zu durchdringen, ist ihr Ziel.

Gesellschaft

Wie die alte Götterwelt, Olymp und Hades, wie der Staat und die Gesetze in der Seele neu erstehen, so auch die griechische Gesellschaft. Ja, das Tiefste, was wir über den Geist dieser Gesellschaft wissen, wissen wir durch Platon. Seine Dialoge sind zum nicht geringen Teil die Geistwerdung dieser Gesellschaft selbst. Was immer an Großem oder Sonderlichem, Ernstem oder Heiterem aus der Seele aufsteigt, tritt nicht unvermittelt vor uns hin, es führt sich ein und weist sich aus im Kreis einer vergeistigten Geselligkeit. So auch die Mythen. Und auch für die Mythen hat das seine Folgen, nicht nur für die Darstellung der Dialektik.

In Anbetracht seiner Geselligkeit ist Platon, der im vierten Jahrhundert seine Dialoge schreibt, ein nachgeborenes Kind des fünften. In ihm lebt die Tradition eines ancien régime. Er ist nicht zu verstehen ohne Begriff von den Allüren einer alten Aristokratie, eines kleinen Kreises. Die Charis dieser Gesellschaft übernimmt er in sein geistiges Reich, zugleich ihren Sinn fürs Komische und mit beidem zugleich die Nötigung zur Ironie. Die aristokratische Überreife gehört gleichsam zum weiblichen, wie das Sokratische Plebejertum zum männlichen Prinzip seiner Entstehung.

Auch der Mythos ist zu einem Teil, zumal in seinen ersten Ansätzen, eine der Formen des graziösen Spiels, der Charis; eine Art Verkleidung und Versteckenspielen, das sich in der Unterhaltung einstellt, zumal wenn die Seele Platons oder der Platonische Sokrates das Wort an einen schönen Jüngling richtet. Ein Beispiel:

Szene: In der Ringschule des Taureas. Der junge Charmides tritt ein, gefolgt von einer Schar Bewunderer. Alles ist geblendet, selbst die kleinsten Jungen. Chairephon (der Liebhaber): Was sagst du zu dem Jungen, Sokrates? Ist sein Gesicht nicht schön? – Unglaublich! – Dabei, wenn er sich erst entkleidet, wird dir's sein, als hätte er gar kein Gesicht mehr. – Allgemeine Zustimmung. Und ich: Wie unüberwindlich muß er sein – wenn ihm dazu noch eine Kleinigkeit nicht fehlt! – Kritias: Und das wäre? – Wenn er auch an der Seele wohl gewachsen ist. Er ist doch aus eurem Hause, Kritias ... Wollen wir nicht dies an ihm entkleiden und betrachten, statt seiner Gestalt? Bei seinem Alter wird er doch nicht ungern sich auch unterhalten?... Kritias: Sklave! Rufe den Charmides und sag ihm, ich wolle ihn wegen seiner neulichen Kopfschwäche einem Arzte vorstellen. Seit kurzem nämlich – fuhr er fort, zu mir gewandt – erklärt er des Morgens beim Aufstehen an einer Benommenheit zu leiden. Ausgezeichnet, du kannst vorgeben, du wüßtest irgendein Mittel gegen Kopfweh... Charmides kommt, setzt sich zwischen Sokrates und Kritias. – Da saß ich denn, Freund, in meiner Verlegenheit! Und alle Kühnheit, die mir noch eben zu Gebote stand, war mir wie weggeschlagen. Tor, der ich glaubte, nichts leichter, als ein Gespräch mit ihm zu führen. Und als gar Kritias zu ihm sagte, ich sei der Bewußte, der das Mittel wüßte, und er mir in die Augen sah mit einem Aufblick zum Hilfloswerden und ansetzte um zu fragen, und alles aus der Palästra rings um uns herum sich drängte, da – teurer Freund, da fiel mein Blick in sein Gewand hinein und ich fing Feuer und war nicht mehr bei mir selbst... Erkundigung über das Mittel, das nur wirke, wenn mit einem Zauberspruch verbunden; über Heilung des Teils aus dem Ganzen. – Und ich, da er mir zustimmte, schöpfte wieder Mut, meine Verwegenheit begann aufs neue sich zu sammeln, meine Kräfte wieder sich zu regen, und ich sprach: So ungefähr, mein Charmides, ist es auch mit dem Zauberspruch. Ich lernte ihn im Feld von einem Thraker, einem Arzte aus der Gilde des Zamolxis, von denen man sagt, sie könnten einen Menschen sogar unsterblich machen. Der sagte mir, die Meinung der Hellenen – gerad über dasselbe, was ich eben sagte – möge wahr sein, aber Zamolxis, unser König – und ein Gott dazu! – Zamolxis sagt: wie man die Augen nicht darf heilen wollen ohne den Kopf, den Kopf nicht ohne den ganzen Leib, so darf man auch den Leib nicht wollen heilen ohne die Seele. Ja, dies sei der Grund, weshalb in Griechenland die Ärzte bei so vielen Krankheiten sich nicht zu helfen wüßten: sie sehen nicht das Ganze, von dessen Gesundheit die Gesundheit des Teils abhängt. Denn alles – sagte er – ob gut oder übel, für den Leib wie für den ganzen Menschen, geht aus von der Seele und fließt von der Seele wie der Fluß vom Kopf hernieder in die Augen. Sollen also Augen und Leib gesunden, so muß man die Seele heilen. Und die Seele, mein Verehrter, wird geheilt durch Zaubersprüche. Und die Zaubersprüche sind die guten Worte und Gedanken (λόγοι); die bewirken in der Seele Sophrosyne, und ist es damit gelungen, dringt sie ein und bleibt sie in der Seele, so ist es ein leichtes, auch den Kopf und ganzen Leib gesund zu machen. Wie er mich so das Mittel lehrte und den Spruch dazu, da warnte er mich: daß keiner, und sei er noch so reich und schön, dich je verführe, seinen Kopf damit zu heilen, es sei denn, daß er zuerst die Seele der Besprechung unterziehe... Ich – kann nicht anders, ich hab's geschworen, den Schwur muß ich halten: willst du nach des Fremden Vorschrift erst die Seele dem thrakischen Zauber darbieten, so will ich dir auch das Mittel gegen Kopfweh geben; wenn nicht – wüßte ich nicht, was zu machen wäre, lieber Charmides.

So entlädt und bricht sich spielerisch bei Platon oft ein Übermaß an Güte, Liebe und Feinheit, seine Seele strömt in Neckereien aus, in zärtliche Fiktionen, Fabeln, Nichtigkeiten, die nicht Ironie zu sein brauchen, aber doch leicht zur Ironie hinüberführen und dann auf der Mitte zwischen Mythischem und Fabulosem jenes Schillernde und Schwebende hervorrufen, das solche Stellen auf ganz eigene Art getragen sein läßt. Freilich ist dies noch kein Mythos, und doch ist es in der Form bereits nichts anderes als später im Symposion die Berufung auf die Lehren Diotimas. Auch dort ist es nicht zufällig der schöne Agathon, den Sokrates auf solche Umschweife berichtigend in die Geheimnisse des Eros einweiht. Agathon: Ich kann dir nicht widersprechen, Sokrates. – Der Wahrheit, solltest du lieber sagen, lieber Agathon. Dem Sokrates zu widersprechen ist nicht schwer. Doch brechen wir ab. Ich möchte euch statt dessen erzählen, was mich einmal Diotima über den Eros lehrte, die weise Mantineerin, die einst den Athenern durch die Wirkung ihrer Opfer einen zehnjährigen Aufschub ihrer Pest erlangte. Ich hatte gerade dasselbe sagen wollen, was jetzt Agathon: ein großer Gott sei Eros, etwas Wundervolles, da widerlegte sie mich mit denselben Gründen wie ich eben den Agathon usw. Das heißt, die spätere Form der mythischen Verkleidung liegt bereits in dem Frühwerk vor, nur daß es dort bei der Nuance bleibt, während das spätere Werk die vorgeprägte Form mit ihrem eigentlichen Sinn erfüllt. Die Anfänge auch der Mythen wachsen vielerorten wie die Keime, die man nicht erkennt, es sei denn aus den ausgewachsenen Pflanzen.

Derselbe gesellschaftliche Geist – wir meinen nicht die attische Gesellschaft an sich, sondern wie sie sich in Platon und durch Platon darstellt – ist maßgebend, wie für das Verbindliche der Charis, so auch für das Trennende des Geloîon. Das Geloîon, wörtlich übersetzt: das Lächerliche, Komische. Aber es handelt sich um einen wesentlich gesellschaftlichen Begriff, wo unser deutsches Wort an eine individuelle Eigenschaft zu denken uns verleitet. Nennen wir es lieber das Geloîon. Das Geloîon gilt es unter allen Umständen – zwar nicht zu meiden, aber zu beherrschen. Es ist die Tragik der Spaßmacherei, daß sie zu kommandieren glaubt, wo sie die Kommandierte ist. Aber nicht weniger gefährlich ist das Gegenteil: ein allzu großer Ernst (σπουδαῖον), der über einen Herr wird. Zugestandene Passionen gibt es zwei: die Leidenschaft der vornehmen Erotik und die Leidenschaft zur hohen Politik. (Der Aristokratenkreis, aus dem Platon hervorgegangen ist, glaubt an die einst mächtige Verbindung zwischen Staat und Eros um so mehr, je weniger dem die politische Realität entspricht.) Alles übrige ist anmutiges Spiel. Der Ton erfordert, daß man zumal geistige Dinge, Kunst, Philosophie und

Wissenschaft, nicht anders aufnehme als ›halb Ernst, halb Spiel‹, zumal wenn man eine geheime Neigung hat, sie ernst zu nehmen. Bei Platon wirkt oft das Archaische, ja schon der Ton der älteren Prosa, wegen ihres allzu ungebrochenen Ernstes, komisch. Bei den Außenstehenden, die man hinzuzieht, den Sophisten – fürchten wir nicht auch, bei Sokrates? – läßt man sich das gefallen. Aber ein von wahrem Ernst ergriffenes Mitglied der Gesellschaft ist bedauernswert.

Nun war nach beiden Seiten Sokrates so unglücklich gestellt wie möglich: als Plebejer unter den Aristokraten; mit dem Silensgesicht, dabei mit einem Ernst beladen, der unmöglich war, und mit Allüren . . . daß er auf den Straßen stehen blieb, wenn er nachdachte. Sokrates wäre unmöglich, wenn er nicht der große Ironiker, der Eiron, wäre.

Was bedeutet Ironie? Und wie verhält sich die Sokratische Ironie zu der, die wie die Schwinge ist, die Platons Mythen trägt? Statt von Platonischem Humor zu reden, halten wir uns lieber an die griechischen Begriffe. Es gibt auf der einen Seite das Geloîon samt den Aktivitäten, die es als solches hinstellen (das σκώπτειν usw.), auf der anderen Seite die Eironeia. Es gibt eine rhetorische, vulgäre, böse Ironie (›etwas anderes sagen als meinen‹, definieren die Rhetoren), daneben die gesellschaftliche, humane. Nur von dieser sei die Rede. Wir pflegen das Ironische in einen Gegensatz zum Ernstzunehmenden zu rücken, so auch Platon. Aber das Ernstzunehmende muß uns als Prätention entgegentreten, als etwas, was von uns Unterwerfung unseres Geistes fordert. Der Umkreis des Prätentiösen ist verschieden und verhält sich nach dem geistigen Rang. Daher die geistig Ehrgeizigen gern den Ironiker spielen. Aber der wahre Ironiker sucht durchzukommen mit sich selbst, entweder durch sich selbst oder durch andere. Und durch andere entweder um einer Abkehr oder einer Hinkehr willen, entweder befremdend oder lockend, ja erziehend. Vielleicht sucht er auch alles in einem. Ironie bedeutet – unter anderem –: Herstellung einer Überlegenheit im Schein, das heißt durch Mimik und Spiel, einer Unterlegenheit. Die Unterlegenheit kann dabei ebenso ein Komischfinden wie ein Tragischnehmen sein. Die Überlegenheit wird jedesmal im Gegenteil bestehen. Nun kann die Herstellung der Überlegenheit entweder über den anderen sich erstrecken oder über mich selbst; entweder damit indirekt auch über den anderen oder nicht einmal das. Und da es sich bei Überlegenheiten stets auch um ein Forum handelt, entweder vor dem Forum einer wirklichen Gesellschaft oder einer imaginierten oder vor dem Forum einer Partei meiner Seele oder vor einer Gemeinschaft zweier Seelen. Aber Voraussetzung der Ironie

bleibt immer, daß man mehr als eine Seelenstufe zur Verfügung hat. Die Überlegenheit über mich selbst wird hergestellt, wenn ich z. B. meine Unterlegenheit durch Schein und Mimik einer Unterlegenheit noch unter meiner Unterlegenheit aufhebe und beherrsche. Wobei wieder meine Unterlegenheit nur Schein gewesen sein kann usw. Kurz, es gibt eine Ironie der Nächsten- wie der Selbstbehandlung, eine direkte und eine indirekte. Beide spielen meist ineinander.

Aber wie es eine Entwicklung aus dem Körper in die Seele gibt, desgleichen aus dem Staat, so führt eine Entwicklung auch aus der Gesellschaft in die Seele, aus der äußeren in die innere Welt. Und wenn die Ironie schon in der Gesellschaft einen Kampf bedeutet um die Überlegenheit, anstatt durch Pathos, Ernst und ›Charisma‹, durch Spiel und Mimik dieses Ernstes im Geloîon, oder umgekehrt, anstatt durch eine Darstellung im Geiste des Geloîon, durch Mimik und Spiel dieses Geloîons im Ernste der Leidenschaft: welch schillernde Möglichkeiten, welche Schwebezustände des Geistes werden sich ergeben, wenn aus dem gesellschaftlichen Spiel ein Spiel der Kräfte in der Seele wird! Wir wollen darauf verzichten, durch bestimmte Stufen die Sokratische von der Platonischen Ironie zu unterscheiden, steckt für uns doch die Sokratische in der Platonischen. Wohl aber ist im ganzen Aufbau der Platonischen Sokratik der Fortschritt von der gesellschaftlichen Ironie zur Ironie der Seelenkräfte wahrzunehmen, und es ist kein Zweifel, daß die Ironie im Mythischen im Aufbau des Ironischen den Gipfel bildet. Aus der Ironie der Selbstbehauptung entsteht eine Ironie des Überschwangs. Jenes Herausfallen, das in der Gesellschaft sich verbot, wird nun zum Enthusiasmus, der die ganze Seele mitzureißen droht, und dem als Gegenkräfte gegenübertreten, als zum Beispiel: der Verstand der Logik; die Verachtung fürs geschriebene Wort; der Geist der Ungenüge; Scheu vor der Äußerung; Furcht vor der Preisgabe; Bewußtsein des Unfaßlichen; Abneigung gegen Äußerstes und Letztes; Künstlertum der Seele. »Kurz, man mag daraus erkennen, daß, wo man auf Schriften eines Schriftstellernden stößt, sei es eines Gesetzgebers in Dingen der Gesetzgebung, sei es auf anderem Gebiet, es ihm damit kein ganzer Ernst war, wenn er denn selbst ernst zu nehmen ist; den mag er haben an dem Ort, der seiner Orte schönster ist« (Brief 7, 344 c). Auch die Seelenkräfte, mögen sie den Kosmos in ihrer Discordia zu zerreißen drohen, behalten in der Ironie die Überlegenheit der Umgangsform. Wobei doch immer auch die gegenstrebenden Kräfte, indem sie sich an den Flug der Seele heften, zum Teil, und nicht nur zum Teil oft, mitgerissen werden, wie ein Wirbel Schweres mit dem Leichten emporträgt. Wir sehen, wie bald der Mythos die Logik spielt, bald wieder wie die Logik, aus dem

Mythos demonstrierend, den Mythos spielt, und beides gerät ins Schweben. Dort die Begeisterung, hier das Spiel und das Geloîon, und die Ironie in ihrer Mitte, wie dies alles drei zu den Grundkräften des Dialogs gehört, so entwickelt es sich aufwärts bis in seine höchsten Höhen.

Der wahre Tragiker sei auch der wahre Komiker, lehrt Sokrates am Ende des Symposions.

Durchbruch

1. Protagoras

Im Anfang oder nahe dem Anfang der Platonischen Schriftstellerei steht der Protagoras. Und im Protagoras glänzt der Sophist mit einem ›Mythos‹. Schon der Sophist Protagoras kennt eine doppelte Art der Unterweisung, durch ›Logos‹ und durch ›Mythos‹. Aber ›Mythos‹ heißt bei ihm, wie freilich auch noch späterhin bei Platon, ›Fabel‹ oder ›Märchen‹. Erst Platons Erhabenheit verleiht durch die Gehalte, die sie später in das Märchen legt, dem Worte die erhabene Bedeutung, die von nun für immer sich mit ihm verbindet. Bei Platon entwächst dem ›Logos‹, als methodisches Ideal, die stetige Verwirklichung der eingeborenen Erkenntniskraft im Fortschritt der Dialektik; als seelische Macht der Dialog. Ebenso entwächst dem ›Mythos‹ als Methode schließlich eine Form des ›Gleichnisses‹, des ›Abbilds‹ eines Urbildlichen im ›Wahr-Scheinlichen‹; als seelische Macht ein Reden über Dinge jenseits von Wort und Beweis. Logos und Mythos, ehedem in einem friedlichen, bedeutungslosen Nebeneinander, trennen sich und ziehen einander an mit ungeheurer Spannung. Ihr Gegensatz wird polar, die Polarität in Platon selber nimmt fortschreitend zu. Wollte man nach der Chronologie der Dialoge dem Verhältnis zwischen Logos und Mythos durch Platons Entwicklung nachgehen, so gelangte man zu der Beobachtung, daß gleichen Schritts mit der fortschreitenden Methodisierung der Dialektik ein stets stärkeres Heraustreten, ja Obsiegen der Eigenart des Mythischen einhergeht. Seine Elemente, anfänglich zerstreut, sich selbst unbekannt, vereinigen sich zu mythischen Kosmen.

Der Sophist Protagoras läßt zwischen Logos und Mythos die Wahl; für ihn bedeutet Mythos eine Einkleidung. Für Platon gibt es keine Wahl mehr. Und doch ist der äußere Grundriß des Sophisten-Mythos, seine literarische Form, zum nicht geringen Teil auch die Form Platons. Wieder wird ein Äußeres verinnerlicht. Wie die Ironie zuerst das Gegnerische, zu Negierende, zu Karikierende, zu Überwindende und Überwundene ergreift, bevor sie sich im eigenen

Reich der Seele wiederfindet, ebenso stellt Platon erst ein Muster des Sophisten-Mythos vor uns hin, er läßt auch hier die Ironie nach außen spielen, bis die Seele stark genug ist, Wände zu durchbrechen, Formen zu erfüllen und das wetteifernde Spiel mit fremden, gegnerischen Kräften nun nach seinem eigenen Sinn und Willen mit den eigenen Kräften fortzuspielen. Rückschauend gewahrt man freilich dann, daß auch schon bei dem Mythos des Sophisten Platons eigene Lust am Mythos mithalf.

»Einst gab es nur Götter, keine sterblichen Geschöpfe. Als aber auch für diese der Tag des Schicksals kam, da sie geboren werden sollten, da formten die Götter sie im Schoß der Erde, und sie mischten sie aus Erde und Feuer und den Mischungen der Erde und des Feuers. Und da sie gedachten, sie ans Licht zu führen, trugen sie dem Prometheus und dem Epimetheus auf, ein jedes auszurüsten und ihm Kräfte zu verleihen, wie es sich gehöre. Epimetheus aber wußte den Prometheus zu bewegen, die Verteilung ihm zu überlassen. Laß mich verteilen, sprach er, du kannst prüfen. Also überredete er ihn und verteilte. Da gab er dem einen Kraft ohne Schnelle, Schnelle wieder ließ er Rüstung sein dem Schwächeren. Diesem gab er Waffen, jenem, das er waffenlos ließ, sann er andere Mittel zur Erhaltung. Was er in Kleinheit kleidete, dem schenkte er des Flügels Flucht oder Behausung in der Erde; was er durch Größe steigerte, dem schaffte er Errettung durch die Größe. Also verteilte er und glich die Gaben aus ...« (Es folgt die Beschreibung der verschiedenen Schutzmittel der Tiere, im modischen Stil gehalten und dem Ton der Fabel angepaßt.) »Weil es nun aber doch mit Epimetheus' Weisheit nicht allzuweit her war, so merkte er nicht, daß er die Kräfte all bereits verbraucht hatte, und aller Hilfen bar blieb ihm zuletzt allein der Mensch. Und er war ratlos. Da kam Prometheus, die Verteilung anzusehen; und sah, wie trefflich alles andere versehen war, nur der Mensch nackt, ohne Decke, Schuh und Waffen. Und schon nahte der vorbestimmte Tag, da auch der Mensch aus der Erde an das Licht hervorgehen sollte. In solcher Not, weil er den Menschen keine andere Hilfe wußte, stahl Prometheus von Hephaistos und Athene die Weisheit der Künste samt dem Feuer – denn ohne das Feuer war sie weder zu besitzen noch zu nützen – und brachte sie den Menschen zum Geschenk ... Da war ihnen zur Nahrung zwar geholfen durch die Kunst der Handwerke, jedoch zum Kriege gegen die Tiere reichte diese Hilfe nicht; es fehlte ihnen die Staatskunst, deren Teil die Kriegskunst ist. Wohl suchten sie sich zu vereinigen, durch Städtegründungen sich zu retten, doch sooft sie es versuchten, taten sie einander Unrecht, fingen wieder an sich zu zerstreuen und gingen zugrunde. Da begann Zeus für die Dauer unseres Geschlechts zu fürchten und entsandte Hermes zu den Menschen, ihnen Ehrfurcht und Gerechtigkeit zu bringen; auf daß unter ihnen Ordnungen der Städte und Bande der Freundschaft seien. Sprach Hermes zu Zeus: wie soll ich die Gerechtigkeit verteilen? Auf dieselbe Weise wie die Künste? Ein Arzt reicht für viele, und die anderen Handwerke desgleichen. Soll ich auch Ehrfurcht und Gerechtigkeit den Menschen also geben? Oder allen gleichermaßen? Gleichermaßen, sprach Zeus, alle sollen davon haben. Denn es ist unmöglich, daß eine Stadt entstehe, wenn dies nur in weniger Besitz ist, wie die anderen Künste. Und gib ihnen in meinem Namen dies Gesetz: so einer der Ehrfurcht und Gerechtigkeit ermangelt, so soll er des Todes sterben, als Auswurf des Staates.«

Der Sinn des Mythos ist: der Mensch ist schwach an sich; was ihn erhält, seine Kultur, ist zweierlei: erstens die Handwerke; sie dienen seiner physischen Existenz; zweitens Gerechtigkeit und Staat als Mittel seiner höheren, sozialen Erhaltung. Beides ist verschiedener Art, verschiedener Stufe; darum ist auch die Verteilung beider nicht die gleiche. Das Problem, das in dem Mythos steckt, ergibt sich aus dem eigentümlichen sophistischen Begriff der Techne. Seine Einkleidung ist durchsichtig. Protagoras hätte dasselbe auch in einem Logos auseinandersetzen können. Statt des Mythos läsen wir dann eine soziologische oder kulturgeschichtliche Betrachtung. Was also schafft den Mythos? Lust an der Verkleidung, Zierlichkeit und Spielerei; doch nichts von Seele. Will man nach der Seele suchen, so entdeckt man sie am ehesten in der Negation, das heißt im Spiel mit dem Negierten. Denn als Schöpfung Platons allerdings ist der Sophist in Platons Seele einbegriffen.

Zu der Zeit, als Platon diesen Mythos schrieb, hat er wohl nicht gedacht, daß er bald selbst sein Herz in einen ›Mythos‹ legen würde. Denn dazu bedurfte es der Umkehr, eines Wandels seiner selbst.

2. *Gorgias*

Wer im Werden die Entelechie erkennen will, für den ist es oft lehrreicher, die Frühzeit aus der Spätzeit zu erklären, als die Spätzeit aus der Frühzeit. Aus derselben Seele, die wachsend zu mythischen Geburten reift, entspringt im Anfang der sokratische Dialog, der niemals bloßes Konterfei des Lebens ist. Die Seele sucht sich ihre Gegner, erst in einer äußeren, dann in einer inneren Welt; was immer gefangen nimmt, verlockt, verführt, sei es Erziehung, Bildung, Kunst und welche Form des Geistigen auch immer, gegen alles geht sie an, sie eifert gegen alles, um dann wieder alles, was ihr die-

nen kann, an Wissenschaften und Verführungen des Worts, an sich zu raffen: nun erkennt sie die Ideen, nährt sich an ihrer Schau, ergreift sich selbst, schwingt sich hinüber in den Mythos, ordnet sich zum Staat und weitet sich zum Kosmos.

Der Kampf mit den äußeren Feinden, die Verteidigung, Gefolgschaft und Verkündigung des neuen Heros[4] muß dem eigenen Reich vorangehen. Aber schon entwickelt sich die Plänkelei zum einheitlichen Streit, der Streit zum Kampfe zweier Seelenmächte, aus der Apologie erwächst der Gorgias, aus dem Wettkampf zweier Reden wird auf einem höheren Plan ein Ringen zweier Seelen, wie im Vorspiel des Protagoras, das diesen überhöht, und wie wieder im zweiten Teil des Gorgias, hier bereits vordeutend auf dieselbe Stufe, die im Staat vom ersten Buche zu den übrigen hinanführt. Je stärker die Gegenmacht, desto willkommener, wächst doch mit der eigenen Kraft auch die des Gegners. Und zugleich entsteht ein Ringen wie das eines Liebenden mit einer Macht, die den Geliebten rauben will, oder ein Bruderkampf wie zwischen Zethos und Amphion (Gorgias 485 e). »Gibst *du* mir recht in dem, was *meine* Seele glaubt, so weiß ich, daß alsdann dies wahr ist. Denn wer zu einem rechten Prüfstein für die Seele werden soll, ob ihr Leben falsch oder wahr sei, der muß haben dreierlei, was du in dir vereinigst: Wissen, Wohlwollen und Offenheit« (Gorgias 486 e). Wie im Gorgias zugleich mit dem Wechsel der Gegner eine zweite Stufe über eine erste sich erhebt, wird wieder das Ziel des Wechsels und im Werden die Entelechie ersichtlich aus der Schichtung der Agone in dem größeren Werk der Politeia. Mehr und mehr ist es die Seele, die zum ›Prüfstein‹ (Gorgias 486 d) wird, an dem sich zu bewähren hat, was taugen soll. »Gibt es nicht eine Schlechtigkeit des Leibes? Schwäche, Krankheit, Gebrechen? Glaubst du, daß es nicht auch eine Schlechtigkeit der Seele gibt? . . . . Ist Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit und alle Schlechtigkeit der Seele nicht das größte aller Übel?« (Gorgias 477 b ff.) »Was ist die Rhetorik? Sie ist das für die Seele, was für den Leib, statt der Heilkunst, die Kochkunst ist.« »Was ist die Sophistik? Sie ist das für die Seele, was für den Leib, statt der Gymnastik, die Kosmetik ist« (464 b; 501 b).

Auch der Nomos, das Gesetz, erwacht aus seiner Starre, da die Seele wieder es durchatmet. Und wieder beginnt dies mit dem Gorgias, der wieder im Keim enthält, was sich im Werke der Reife auswächst. »Ein Haus und Schiff, darinnen Regel und Ordnung waltet, ist ein gutes Haus und Schiff? Und ist es nicht mit unserem Leib dasselbe? Und mit unserer Seele . . . ?« (505 a). »Der Name für die Ordnungen des Leibes ist ›Hygiene‹; diese schafft Gesundheit und die Tugenden des Leibes; der Name für die Ordnungen der Seele ist Gesetzlichkeit und Gesetz, die in uns die Gesetzlichkeit und innere Ordnung schaffen, und das heißt: Gerechtigkeit und Sophrosyne« (504 c). Auch der ›Eros‹ zur Philosophie beginnt zu gleicher Zeit die Seele zu ergreifen, eifersüchtig, blinde Hingabe verlangend, wieder ehe sich derselbe Eros in den Mythos formt: »Ich liebe den Sohn des Kleinias und die Philosophie, du liebst den Demos der Athener und den Sohn des Pyrilampes. Beide müssen wir unseren Lieblingen den Mund stopfen oder sagen, was ihnen gefällt« (481 d ff.).

[4] Hier im guten griechischen Sinn und nicht etwa als Modewort gemeint; die Heroisierung des Sokrates beginnt bereits mit der Apologie und setzt sich fort bis in den Phaidon.

Es ist zuletzt dieselbe Seele, die die Gegner treibt, die aus der eigenen Kraft stets auch zugleich die Gegenkraft herausholt, die sich in die Argumente stürzt, an allen Ecken und Enden ausbricht, und die dann, sich auf sich selbst besinnend, sich in einer Seelenlehre darstellt. Wo die Kraft sich formt, entsteht der Mythos; wo sie Klarheit über sich selber sucht, die psychologische und theologische Spekulation – wenn man dieser Begriffe sich bedienen darf. Denn in dem Grade, wie die Seele selbst in die Spekulation über die Seele eindringt – und ganz fehlt dies bei Platon nie –, wird die Spekulation über die Seele selbst zum Seelen-Mythos. Ob etwas als Lehre oder Mythos anzusehen sei, darüber entscheidet nicht die Frage: hat Platon dies wirklich so für wahr gehalten, sondern nur die Frage: wie weit reichen Form und Mittel für die Seele, um darin sich zu gestalten oder als in einem Abbild zu erkennen.

Der Gorgias, als in dem zum ersten Male die neue Seele ihre Macht entfaltet, steht auch auf der Schwelle des neuen Mythos. Wieder kann dies nur verstanden werden aus der seelischen Bewegung des Gespräches. Steigen wir auf seine letzte Stufe! In die Formulierungen des Dialogs wirft sich zuletzt die Leidenschaft des neuen Ideals, was erst Zusammenfassung scheint, ist wesentlich Durchseelung, in das Fragespiel des Dialektikers mischt sich, kaum mehr verhalten, die Mahn- und Sühnerede des Propheten: vom Wesen der Gerechtigkeit als einer Fügung, Ordnung, Harmonie, als ›Kosmos‹ in der Seele. »Weise bist du und weißt nicht: die Macht der geometrischen Proportion ist groß bei Göttern und Menschen« (508 a). »Will man glückselig sein, so diene und folge man der Sophrosyne (Zucht und Einsicht); die Unzucht aber fliehe man, so schnell einen die Füße tragen, und am meisten trachte man, der Strafe nicht zu bedürfen; bedarf man ihrer aber doch, du selbst oder der Freund, der einzelne oder die ganze Stadt, so übergebe man sie dem Gericht und der Bestrafung, sollen sie glückselig werden«

(507 d). Was da zu reden anfängt ist der Geist des alten ›Kosmos‹, wie er sich auch im Pythagoreertum, doch nicht nur dort, verkörpert hat. Die alte Macht bricht aus dem neuen Sokrates, dem ›jung gewordenen‹ – wie ist er verwandelt! Diese Wiedergeburt – nicht zu vergleichen mit dem Schatten, den das Pythagoreertum in seinen letzten Ausläufern, Archytas und Philolaos, in die Wissenschaft geworfen hat –: sie ist vielmehr die *erste* seelische Geburt der alten Polis-Ordnung, des Pythagoreertums, der Orphik usw. überhaupt, das heißt ihre Erscheinung nicht mehr in der äußeren Ordnung, in Staat und Geschlecht, Kult und Gemeinde, sondern in der Seele selbst, hineingenommen in die Seele, abgedrängt und ausgeworfen aus der äußeren Ordnung und deren Symbolen, nun vertieft, verklärt, erweckt zu einem neuen Leben. Erst diese Neugeburt der alten Seele, diese erste, ungeheuer schmerzliche Geburt in einer inneren Welt, bringt mit der neuen Seele auch den neuen Mythos zur Entfaltung.

Aus derselben Abdrängung erklären sich auch die altpythagoreischen und orphischen Motive, Seelenwanderung und Jenseits, in den Mythen Platons: indem Orphik und Pythagoreertum die Reinheit oder Ordnung, die ihnen im Diesseits obliegt, aus dem Jenseits herleiten, schaffen sie zwar noch keine eigentümlich innere Welt, doch immerhin eine geheime, offenbarte, auch durch ihre äußere Organisation geschlossene Welt. Ihnen sind Wirklichkeit die Vorstellungen, die bei Platon Formen seelischer Selbstgestaltung werden. Ein Empedokles, in Priestertracht, von Gläubigen umringt, ist selbst die Darstellung seiner Erlösungslehre, kultisches Objekt und kultisches Subjekt zugleich. Die Götter der Orphik stehen zwischen den alten Göttern und den Göttern Platons gleichsam in der Mitte.

Freilich ist der Gorgias nur ein erster Ausbruch und Protest. Und ein Protest bleibt in ihm auch der Mythos: eines Verurteilten und Ausgeschiedenen Zeugenanruf an das Jenseits. Die Seele, die gewahr wird, daß sie selbst, und sie allein, die Trägerin der wahren Norm und Staatsidee ist; die erkennt, daß in dem Staate, der besteht, kein Raum mehr für sie ist; die sich in diesem Staat allein sieht, in der Minorität des Einzigen gegen die Majorität der Gesamtheit: ruft zum ersten Male ein *jenseitiges* Reich der richterlichen Ordnungen und ewigen Gesetze in die Erscheinung. Noch fehlt das Ideenreich, daher die Brechung in die bittere Ironie: das alte Märchen ist mit neuer Wucht zu überladen, als daß nicht der Ausdruck in die Schranken fordern müßte. Die innere Welt ist zwar zugleich die metaphysische Welt, doch deren Form steht noch nicht fest. Aber die jenseitige Kategorie – und irgendwie jenseitig ist fast alles Mythische bei Platon – ist gewonnen. Das Außen und das

Innen, ›Körper‹ und ›Seele‹, ›Bekleidung‹ und ›Nacktheit‹, Schein und Sein sind die entscheidenden Kategorien des Mythos, die auch die entscheidenden Kategorien des Dialogs sind.

Äußerlich hat allerdings der Mythos noch durchaus die Züge einer Fabel oder lehrhaft ätiologischen Legende, wie dergleichen auch von den Sophisten vorgetragen wurde, nach dem Schema: ehemals, unter Kronos oder Prometheus, war es umgekehrt, nun hat es Zeus so eingerichtet, wie es ist, und damit hat es seinen guten Grund. Das heißt, die äußere Form ist noch dieselbe wie im ›Mythos‹ des Protagoras. Die Seele hat noch nicht vermocht, wie später, auch die Form der mythischen Erzählung zu durchdringen; Fabel und *Fabula-docet* liegen auseinander.

»So vernimm denn eine ›gute Mär‹, die dir vielleicht ein Märchen dünkt, mir aber eine wahre Geschichte – es ist mir wahrhaftig ernst mit dem, was ich dir sagen will. Einst teilten unter sich, erzählt Homer, Zeus, Poseidon und Pluton ihres Vaters Reich. Nun hatte unter Kronos ein Gesetz gegolten über die Menschen, das, wie jederzeit, auch heute unter den Göttern gilt: wer von den Menschen gerecht und fromm gelebt hatte, kam auf die Inseln der Seligen; daselbst ward ihm ein Dasein ungetrübter Seligkeit; wer ungerecht und frevlerisch, kam in den Kerker der Gerechtigkeit und Sühne, der da heißt Tartaros. Es saßen aber zu Richtern unter Kronos und im Anfang unter Zeus Lebendige über Lebendige, und die Gerichte tagten an den Todestagen. Rechtsverdrehung war die Folge. Also gingen Pluton und die Epimeleten von den Inseln der Seligen zu Zeus und meldeten, man schicke nach beiden Seiten die Verkehrten. Sprach Zeus: So werde ich dem ein Ende machen. Falsch gesprochen wird das Recht, sie haben Kleider an, wenn über sie gesprochen wird: sie sind lebendig. Viele gibt es, deren Seelen schlecht sind, die aber schöne Leiber, Stammbäume und Vermögen tragen. Kommt es zum Gericht, so treten Zeugen vor in großer Zahl um auszusagen, ihr Leben sei gerecht gewesen. Die Richter unterliegen dem, zumal sie auch selbst angezogen sind: die Seele umhüllt mit Augen, Ohren und dem ganzen Leib. Das alles wird ihnen zum Hindernis, die eigenen Hüllen und dazu die der Beklagten. Zuerst also muß dieser Zustand aufhören, daß sie den Tod selbst vorher wissen. Doch dies abzustellen ist Prometheus bereits beauftragt. Zweitens haben sie nackt und unverhüllt zu sein, wenn über sie gerichtet wird: es ist ein Totengericht. Und auch der Richter selbst hat nackt zu sein, ein Toter, der mit bloßer Seele eine bloße Seele beschaue, wie sie der Tod im Leben überrascht hat. Der aber soll kein Anhang helfen, allen ihren Schmuck soll sie zurückgelassen haben auf der Erde, auf

daß das Gericht gerecht sei. Und da ich, um all das zu erkennen, nicht auf euch habe zu warten brauchen, so habe ich zu Richtern drei von meinen Söhnen ausersehen, aus Asien zwei, Minos und Rhadamanthys, einen aus Europa, Aiakos. Sie werden, sobald sie gestorben sind, ihr Richteramt antreten auf der Wiese, an der Gabelung, wo rechts der Weg zur Insel der Seligen, links zum Tartaros führt. Und Rhadamanthys soll über die Asiaten richten, Aiakos über die Europäer, für Minos behalte ich das Vorrecht der Entscheidung, wenn ein Fall nicht klar liegt. So wird es dem Gericht über die Wege der Menschen an Gerechtigkeit nicht fehlen.«

Das Reich des Todes öffnet sich am Ende der Apologie, am Ende des Kriton, am Ende des Gorgias und am Ende des Staates. In der Apologie der Todesschatten über dem Heroisierten und das ›wahre‹ Gericht über dem scheinbaren; im Kriton die Pflichterfüllung des Gerechten im Gedanken an die Unterirdischen; im Gorgias die Entkleidung der Seele und die Überantwortung der nackten ihrem jenseitigen Richter; im Staate die Spindel der Ananke, in der einbeschlossen Kosmos, Staat und Menschenschicksal kreisen.

Der ›Mythos‹ hält erst eine Weile schwebend über Platons Dialogen inne, ehe er sich auf ihren Gipfeln niederläßt. Im Gorgias hat er zum ersten Male den Logos berührt.

Symposion

Die mythische Form ist fertig in dem Augenblick, da die Idee geschaut wird. Drei seelische Mächte sind es nun, die, indem sie sich zur Idee erheben, den Mythos vom Himmel herab zur Erde bringen: Eros, Thanatos und Dike. Von ihnen verbreitet sich der mythische Glanz nach allen Seiten, er läuft über den Dialog dahin und sammelt sich in eigenen Kosmen. Auch die Gestalt des Sokrates wird in dem Maße, wie der Abglanz der Idee auf ihr zu ruhen beginnt, zum Mythos. Ihre Steigerung vollendet sich im Phaidon und Symposion: Sokrates, erhaben über den Tod, erhaben über des Lebens höchste Fülle; ›keinem Menschen zu vergleichen‹ (Sympos. 221 c), rätselhaft in Rede, Gehen und Stehen, so menschlich nah, so göttlich fremd; der Eiron, einer überirdischen Erleuchtung voll, verleiht die Weihen des Thanatos und des Eros.

Das Werk dieser mittleren Epoche, das als Mythos auch im ganzen sich am klarsten darstellt, ist das Gastmahl, das die Scheidung in Logos und Mythos überhaupt kaum kennt. Im Phaidon und im Staat bleibt das Verhältnis undurchsichtiger, doch ist auch dort der Mythos die Voraussetzung des Logos, wie der Logos die Voraussetzung des Mythos. Platons neue Wahrheit begibt sich auf keine Suche nach dem Mythos, in dieser Epoche wird der Mythos zu ihrer primären Form. Die Dialektik wird deren ironische Durchbrechung, wie der Mythos die ironische Durchbrechung wiederum der Dialektik. Aber der Mythos ist das *formende* Prinzip, wie das *methodische* und formenauflösende die Dialektik ist. Daher *formt* sich die neue Wahrheit auch zuerst im Mythos. Will sie sich auf andere Weise darstellen, beweisen, anwenden, verteidigen, so muß sie den Mythos zuerst durchbrechen.

Reden wir vom Mythos des Symposions, aber nicht von seiner mythischen Begebenheit und Festlichkeit, sondern vom scheinbar Lehrhaften, vom mythischen Charakter auch des Theoretischen der sieben Reden auf den Eros.

Die erste Rede, die des Phaidros, ist ein klingender Akkord, doch eben deshalb geht sie nicht hinaus über den preisenden, verherrlichenden Ton der schönen Rundgesänge. Sie steigt auf zu den Heroen wie ein feierliches Skolion. Die folgenden vier Reden führen über diesen engeren Kreis hinaus, zwar jede einzelne in einer anderen Richtung, doch so, daß je zwei zu einem kontrastierenden Paare sich zusammenschließen. Die Rede des Phaidros gleicht einem Prolog, dem im Agon der Reden je zweimal zwei Gegner folgen. Die Rede des Sokrates, die sechste nach der Zahl, führt wieder über diesen weiteren Kreis hinaus, sie steht in Wahrheit jenseits des Agons (wie dies ausgesprochen 199 ab).

Was als zweiter Redner Pausanias, der Liebhaber des Agathon, verkündet, ist das altadelige Ideal, gegründet und gestützt auf eine Theorie im Geiste der Sophistik. Insofern läßt seine Rede sich vergleichen mit der Theorie des Kallikles im Gorgias. Zwischen dem gemeinen und promiskuen Eros Pandemos und dem der edlen Männerfreundschaft, Eros Uranios, wird geschieden wie von Kallikles zwischen den ›Vielen‹ und den ›Edlen‹. Entscheidend ist nicht das ›Was‹, sondern das ›Wie‹, nicht ob geliebt wird, sondern wer da liebt und wie er liebt. In Elis und Böotien sind die Naturen grob, es fehlt ihnen an Geist und ›Überredung‹, an der Voraussetzung des distinguierten Eros. Bei den Ioniern und Barbaren haben Fremdherrschaft und Tyrannei die adlige Gesinnung des männlichen Eros unterdrückt. Die Herrschenden machen die Sitte. So wird die Gerechtigkeit, als ›Nomos‹ aufgefaßt, von einem Kallikles als Satzung nach dem Nutzen der Regierenden bestimmt; so hier die Mannigfaltigkeit der Sitten oder ›Nomoi‹ der Erotik. Daher kennen Elis und Böotien in der Knabenliebe keine Scham; umgekehrt verpönt Ionien sie insgesamt. Schuld an dem einen ist die Stumpfheit der Gesetzgeber, Schuld an dem anderen ihre Korruption: der Egois-

mus bei den Herrschenden, die Feigheit bei den Unterworfenen. Um so größer ist die Gesinnung in Athen. Doch um dies zu erfassen, gilt es auch hier eine Interpretation der Sitte. Der Begriff des Nomos gibt Anlaß zur Konstruktion eines Konfliktes und ermöglicht dessen Lösung aus dem überragenden Willen des athenischen Gesetzgebers. Die strenge Überwachung der vornehmen Knaben, die Ehrbegriffe der Eltern und der Jugend selbst, dies auf der einen Seite, die Bereitwilligkeit in der Bewunderung für die eingestandene große Leidenschaft auf der anderen Seite, beides muß zugleich, als ›Nomos‹ aufgefaßt, das heißt als Wille einer absichtlichen Satzung, sich zu widersprechen scheinen, stellte sich als Wille des Gesetzgebers nicht eben dies heraus, daß man den Eros nur in seiner adligsten und höchsten Form gestatte. Die anscheinende Verwirrung bei der Anwendung der ethischen Begriffe Schön und Häßlich in der attischen Erotik löst sich durch die Einsicht, daß der attische Nomos auf ein einzigartiges Zusammentreffen ziele: großer seelischer, nicht körperlicher Leidenschaft im Liebenden mit dem Verlangen nach Erziehung, Einsicht und ›Liebe zur Weisheit‹, ›Philosophia‹, im Geliebten. Dies bedeutet der ›himmlische Eros‹, Venus Uranias Sohn. Was sonst im Schwange sein mag, ist vulgär und untersteht dem Eros Pandemos.

Auf die soziologische Betrachtung folgt die physiologische, nach dem Aristokraten nimmt das Wort der Arzt, das heißt der Wissenschaftler nach dem Wissenschaftsbegriff der Zeit. Denn der Rest dessen, was an Kräften einst der vorsokratische Kosmos beherbergt hatte, hatte sich in Platons Zeit am ehesten noch in einer Medizin erhalten, die stark theoretisierte. Eryximachos bietet das Beispiel des gewissenhaften, selbstgewissen Physiologen, der sich in die Philosophie begibt. Mit seinem Fach, der Medizin, beginnend, wandert er durch alle Reiche der Natur, durch alle Wissenschaften, er umfaßt den Makrokosmos und den Mikrokosmos, er bemüht sich um Vollständigkeit, und überall weist er auf Wirkungen des Eros, als der Macht der Harmonie, der Eintracht, des Begehrens nach dem Gleichen. Er läßt sich tragen von einem einst großen Geiste. Der Erfolg ist: was einst Geist war, wird Verallgemeinerung. Noch immer sind diese Gedanken schön – allein es wird nichts mehr daraus, wir fühlen sie zerfließen . . . Doch wie sollte die Wissenschaft, da sie den Schlucken so methodisch heilt, sogar den großen Schlucken eines Aristophanes, wie sollte sie nicht glauben, sie verstünde sich auch auf den Eros?

Nomos und Physis, der Gesetzgeber und die Natur haben gesprochen, nun kommen die Künstler an die Reihe. Komiker und Tragiker sind wiederum ein Paar. Jedoch auch hier ist die Verbindung beider und ihr Gegensatz zugleich auch innerlich zu fassen.

Aristophanes beginnt mit einer ›Offenbarung‹, einem Hieros Logos des Komikers. In der Urzeit gab es keinen Eros, der Mensch war komplett, rund und gewaltig, hatte vier Arme, vier Beine und einen Januskopf. Er ging auf vieren, wenn er nicht Rad schlagend auf achten lief. Statt zweier Geschlechter gab es deren drei: das männliche, das weibliche und das mann-weibliche; das erste von der Sonne gezeugt, das zweite von der Erde, das dritte vom Monde. (Das bedeutet zugleich: der Himmel ist das männliche, die Erde das weibliche Prinzip kosmischer Zeugung, denn der Mond ist nach den Pythagoreern eine ›himmlische Erde‹, zugleich aber auch: das erste ist das Wertvollste, das Zweitbeste ist das Dritte.) Aber der Mensch war ein Empörer. Die Erinnerung seiner Unbotmäßigkeit lebt fort in der Sage von den Riesen Otos und Ephialtes. Da Zeus des Übermuts der Kugeltiere sich nicht mehr erwehren konnte, beschloß er, sie zu halbieren. Schnitt sie mitten entzwei wie Früchte, die man einmacht, und ließ durch Apollons Kunst die Kopfhälften nach innen drehen, die Haut zusammenziehen rings um den Nabel, wie bei einem Geldbeutel, und alles wieder herstellen und glätten. Da begannen die Hälften nacheinander zu sehnen, eines Manneswesens Hälfte nach der männlichen Ergänzung, eines Weibswesens Hälfte nach der weiblichen und eines mann-weiblichen Wesens je nach dem entgegengesetzten Teil. Sie umschlangen, umhalsten einander, wollten durchaus wieder zusammenwachsen, vergaßen der Arbeit und starben Hungers. Da erbarmte sich Zeus und kehrte ihre Scham nach vorn. Nun war ihnen geholfen, sie konnten einander finden, miteinander zeugen, ihre Sehnsucht stillen und wieder an die Arbeit gehen. So entstand der Eros: der Wiedervereiniger unserer alten Ganzheit, der Heiler unserer Halbnatur. Denn eine Hälfte sind wir jeder, eines urzeitlichen Mannes oder Weibes oder zweigeschlechtlichen Wesens. Aber die edelsten sind die Hälften eines urzeitlichen Manneswesens. Die kümmert Kinderzeugung wenig, doch aus ihnen gehen hervor die Tüchtigsten im Staate. Sie allein verbinden sich mit ihrer Seele für das ganze Leben. Was sie suchen, ist ihnen selbst ein Rätsel – nicht Befriedigung des Triebes. Aber wenn Hephaistos sie in seiner Fessel hielte und sie fragte: nun, was wollt ihr? wenn sie da vor Staunen schwiegen und er abermals sie fragte: ist nicht dies euer Wunsch, vereint zu sein, so fest ihr könnt, und voneinander nicht zu lassen, Tag und Nacht? wohlan, so will ich euch zusammennieten und zusammenschweißen, daß ihr eins statt zwei seid, im Leben und im Tode! sie würden zu hören glauben, wonach sie sich stets gesehnt hatten. Denn ganz war unsere Urnatur, und Eros

ist Begierde nach der Ganzheit. Gott hat uns gespalten um unserer Schuld willen. Daß er uns nicht noch weiter spalte und der Mensch dereinst auf einem Beine hüpfe wie wir jetzt auf zweien!

Die äußere Form des Mythos ist noch die der ätiologischen Legende, ähnlich wie im Mythos des Protagoras und Gorgias. Auch im Protagoras droht Untergang der urzeitlichen Menschheit, da sie die Gerechtigkeit nicht kennt, wie hier den Gebrauch des Eros. Auch dort fürchtet Zeus und sinnt auf Rettung. Hier wie dort erscheint der Urzustand als Umkehr des Bestehenden: ist jetzt der Mensch, als Liebender betrachtet, eine Hälfte, so war er einst eine Ganzheit usw. Ebenso im Gorgias: ist jetzt das Gericht über die Seelen ein Totengericht, so war es einst ein Gericht über Lebendige . . . Aber blickt man auf die innere Form, welche Verwandlung! Dieser Mythos ist bereits ein Wurf, wenn auch ein erster, mit Absicht verfehlter Wurf – der Mythos eines Komikers –, jedoch ein Wurf bereits nach jenem Ziele, das der Diotima-Mythos treffen wird. Schon dieser Mythos kennt den Eros als Erinnerung und Verlangen nach der Urgestalt, als darbend und begehrend, aber darbend nach dem Menschlich-Ganzen anstatt nach dem Göttlich-Schönen. Es fehlt nicht an Wesentlichem, allein es fehlt das geistige Reich. Das Streben nach der Ganzheit ist hier Sehnsucht nach der Urgestalt in einer fabelhaften Kugelform des Leibes, nicht Aufstieg und Erhebung, Anfang und Ende, nicht der Weg vom Leib zum Geiste, nicht die Stufen von dem Irdisch-Schönen aufwärts zur Idee (205 c). Die Macht des Gottes ist gewaltig körperlich gebunden. Welche Möglichkeit zu fliegen?

Die versäumte Schönheit holt dafür der fünfte Redner nach. Doch welche Schönheit! Wenn die Rede des Aristophanes einer Wurzel, vielmehr einem Knollen ohne Blüte glich, so gleicht die Rede Agathons einer Blüte ohne Wurzel. Agathon, der Liebling und Gefeierte des Tages, ist begeisterter Verschönerer, Verschönerer um jeden Preis, des Gottes wie des Worts wie seiner selbst. Das Mittel, das ihm dient, ist die bewußte Personifikation, die systematische Übertragung von den Wirkungen auf die Gestalt, mit anderen Worten: die artistische Entartung mythischer Schau. Doch auch von der Wirkung sieht er nur, was der Gestalt so schön steht. Das Schwelgen in Schönheit macht ihn blind. Die Kräfte des Vergangenen, auch der alten Dichtungen, werden geleugnet, alle Wurzeln abgeschnitten, es bleibt nichts als die entwurzelte, in Formvollendung triumphierende Gebärde des Virtuosen. Agathon bedeutet auch ein Schicksal der griechischen Kunst – nicht nur der Kunst des Worts: wir fühlen uns erinnert an die Weichlichkeit der Vasenbilder späten Stils, mit ihrer Vorliebe für Aphroditen und Eroten, mit dem aufgesetzten Weiß des Inkarnats, mit den Verzierungen in Gold . . . Auch Agathon ist ein ›Mythos‹.

»Der schönste unter den Göttern ist Eros. Denn erstlich ist er der jüngste. Eros haßt und flieht das Alter. Das Alter ist schnell, Eros ist schneller. Also ist Eros nicht, wie die Dichter sagen, älter als die Titanen, sondern von allen Göttern der jüngste. In der Vorzeit herrschte Ananke; im Zeitalter des Friedens und der Freundschaft herrscht über die Götter Eros. – Eros schreitet und weilt im Zartesten: in den Seelen und Herzen der Götter und Menschen. Vor harten Herzen kehrt er um. Daher ist er der jugendlichste, zarteste, geschmeidigste der Götter. – Gewalt verträgt sich nicht mit Eros, weder im Leiden noch im Tun. Darum ist Eros stets gerecht . . . Wen Eros berührt, der wird zum Dichter; daher ist Eros auch ein Dichter aller Gattungen . . . Kurz: er ist der Geber alles Guten, alles Schönen für Götter und Menschen . . . Er entledigt uns der Fremdheit (Antipathie), er erfüllt uns mit Vertrautheit (Sympathie), er aller Vereinigung Veranstalter, zu Festen, Reigen, Opfern unser Führer . . . Dies ist meine Rede; möge sie als meine Weihegabe stehen im Heiligtume des Gottes.«

Als Agathon geendigt, rufen alle lauten Beifall: die Rede sei würdig des Gottes wie seiner selbst.

Der Umstand, daß sie alle in der Reihenfolge reden, wie sie liegen, ebenso das kompositorische Hilfsmotiv des Schluckens, das den Aristophanes, der nach Pausanias reden müßte, erst verhindert, so daß Eryximachos den Vortritt erhält, tragen das Ihre dazu bei, die absichtsvolle Ordnung als etwas Zufälliges und doch nicht Zufälliges hinzustellen. Man spielt mit einem Plan nur, wenn man ihn erst hat.

Die Erkenntnis dieser Ordnung ist nicht ganz belanglos. Wenn ich zweimal zwei Gegensätze nehme, so will ich eine Totalität. Wenn Heraklit sagt: »Der Krieg ist der Vater aller Dinge, aller Dinge König; er hat die einen zu Göttern gemacht, die anderen zu Menschen; die einen zu Freien, die anderen zu Sklaven«, so meint Heraklit die Totalität aller Ordnungen schlechthin. Ebenso meint Platon die Totalität aller Wirkungen, Gestalten, Möglichkeiten des Eros überhaupt. In der Tat scheint mit diesen fünf Reden das Thema erschöpft. Der Eiron Sokrates gesteht die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit, etwas hinzuzufügen. Dies also ist der Bestand an Kräften in der Zeit, die die Sokratische Botschaft, die Geburtsstunde der neuen Gemeinschaft, vorfindet. Nur eins fehlt: die Wahrheit!

Fünf Würfe gehen voran, der sechste trifft ins Ziel. Wäre die sechste Rede nicht die Einheit des Symbols, die, was in den fünf ersten an Erotik sich entfaltete, in sich begriffe, die nicht, was dort Ab-

geleitetes enthalten war, aus ungeahnter Tiefe an das Licht höbe, wäre die sechste Rede nicht der Schlüssel und die Pforte zu dem immer noch verschlossenen Heiligtum der Seele, so bliebe als Hauptstück des Symposions nichts als eine Reihe von sechs Reden, von denen die letzte zufällig die schönste wäre. Negativ zu werten sind die fünf ersten, sofern jede Stufe, um ihrer Beschränkung willen, etwas Negatives bleibt. Und was die Ironie betrifft, wo gäbe es ein Widerspiel von Höherem und Tieferem, wo eine Totalität bei Platon ohne Ironie? Wo wäre nicht die Ironie zugleich gestaltende und positive Kraft? Die Diotima-Rede trägt den Sieg davon, das heißt: die Gäste selbst, gefragt, müßten gestehen: der Eros, den wir meinten, den wir nicht erreichten, hier ist er erschienen! Nur daß eben dies Begreifen nicht erfolgen darf, wie denn kein Dialog, in dem mit einer Gegenmacht gerungen wird, ein solches Begreifen kennen darf. Bekehrung wäre deplaciert.

Eine Welt stellt sich in den fünf ersten Reden dar: sie wird zur Gegenwelt im Augenblick, da die Sokratische Verkündigung, die innere Welt beginnt. Wie Platon als Verneiner hat beginnen müssen, muß auch Sokrates beginnen, als Verneiner selbst im Glanze des Symposions.

»Ich irrte wohl, es war eure Verabredung, daß jeder von euch nur den *›Schein‹* erwecke, als ob er den Eros priese. Doch an einem solchen Wettstreit teilzunehmen bin ich außerstande. Es sei denn, daß ihr *›Wahrheit‹* wollt. So will ich reden, aber nicht um des Vergleichs mit euren Reden willen – machte ich mich doch lächerlich –, sondern nach meiner Art.« Nun springt die Dialektik auf. Die neue Wahrheit beginnt mit Ernüchterung. Gehört der Eros nicht zu einer Gattung, die bezogen ist auf ein Objekt? Begehrt er dessen nicht? Ist er nicht auch bedürftig dessen, wessen er begehrt? Liebt er nicht ewig, was er ewig nicht besitzt? Die Schönheit, die er selbst nicht hat? usw. Im Hervorbrechen des Mythos aus der Dialektik wiederholt sich das Hervorbrechen des Mythos aus der Seele Platons. Aber noch während die Dialektik spielt, wird das Gespräch entrückt. Statt Sokrates und Agathon reden nun Sokrates und Diotima. Schweben wir? Noch eben wurden wir belehrt, zwischen konträren Gegensätzen gebe es ein Mittleres, so zwischen Schön und Häßlich, so zwischen Wissen und Nichtwissen, so auch – zwischen Sterblichem und Göttlichem, und stehen inmitten einer Lehre vom ›Dämonischen‹! Wo sind wir? Ohne es zu merken, sind wir aus dem Reich der Dialektik eingetreten in das Reich der Seele, und der Mythos steht bereit, uns zu empfangen.

Nun führt die Priesterin. Sie führt in Weihen ein, aber mit seltsamer Zurechtweisung, Brüskierung, Überlistung. Mythos ist Schweben. In die Weihen schwingt die Ironie. Wie dürfte sonst der Ernst – sich vortragen? – »Und doch sagen alle, Eros sei ein großer Gott! – Alle? – Ja, alle. – Da lachte sie: Wie können es denn die sagen, die ihn überhaupt für keinen Gott halten? – Wer ist das? – Erstens du und zweitens ich . . .«

Wenn es auch kein räumlicher Kosmos ist, in dem die Seele sich gestaltet, wie im Phaidros, Phaidon oder Staat, kein Oben und Unten, Himmel, Unterwelt und Erde, so ist es doch ein Zusammenhang und All von Mächten: Götter, Menschen und Dämonen. Im Dämonischen erfaßt sich das magisch Ergreifende der Seele, das ›Irrationale‹. Das Dämonische steht in der Mitte zwischen Gott und Mensch, dolmetschend und vermittelnd für die Götter, was von den Menschen kommt, für die Menschen, was von den Göttern kommt; Gebet und Opfer von den Menschen, Befehl und Vergeltung von den Göttern. Indem es zwischen beides tritt, wird beides erst ein Ganzes und das All mit sich verbunden. Alle Mantik, alles Opferwissen, alle Weihen, alle Zauber laufen ihren Weg durch das Dämonische. Denn Gott wird mit den Menschen nicht gemein . . . Nur wer auf das Dämonische sich versteht, ist ein ›dämonischer‹ (ein großer, außerordentlicher) Mensch, das Wissen in den anderen Künsten allen schafft nur Banausen. – Viel solcher Dämonen gibt es, einer unter ihnen ist – Eros.

Was ist das Dämonische? Wenn die Bezeichnung ›Gott‹ und ›Daimon‹ bei Homer denselben Wesen ohne Unterschied gegeben wird, so folgt daraus nicht, daß kein Unterschied vorhanden wäre, eher noch, daß zwei alte Gattungen in eins gefallen sind. Beider Bedeutungsumfang gleicht zwei Kreisen, die einander überschneiden, doch nicht decken. Ebenso die Adjektiva ›göttlich‹ und ›dämonisch‹. Auch Homer kann nimmermehr das eine für das andere setzen. Das erste bedeutet stets das Göttliche im Sinne des Herrlichen, das zweite stets im Sinne des Wirkenden, das erste das Gestaltete, das zweite das Ungestaltete, Unfaßliche, in den verschiedensten Schattierungen und Stufen, bis hinunter in die Anreden. Wenn eine regelrechte Dämonologie erst im Symposion auftritt, so muß es dergleichen, mindestens in Ansätzen, doch auch schon vor Platons Zeit gegeben haben, nicht anders als die Eschatologien der Orphik. Es gibt ein besonderes, offenbar geheimes Wissen vom Dämonischen, sonst könnte Platon es nicht deuten und beseelen. Nur wer dieses Wissen hat, kann wirksam opfern, zaubern usw. Denn das Wissen von den Geistern ist Macht über die Geister. So erscheint ein Hinweis auf ein solches Wissen am Ende des Empedokleischen Gedichts, verbunden mit dem Einbruch der Magie in die Naturerklärung. Und stekken da nicht auch schon die Vorfahren der späteren Elementar-

geister? Auch Diotima hat ein solches Wissen, durch das sie den Athenern jenen Aufschub ihrer Pest bewirkt hat. Doch durch Platon erst wird die Magie zum Mythos, die Lehre zum Ausdruck: eine andere Magie bricht aus der Seele und treibt mit der überlieferten ihr Spiel.

Neben die Spannung zwischen Sterblichem und Ewigem tritt eine andere: zwischen Hochgefühl und Darben, Fülle (Rat) und Armut. In der Mitte des Symposions wie der Diotimarede steht eine Legende von Eros' Geburt, nach ihrer literarischen Form ein ›Mythos‹ wie die lehrhafte Geschichte des Sophisten Prodikos von Herakles am Scheideweg. Und doch wieder welch ein Wandel! Das Lehrhafte ist verschwunden. Wieder zeigt sich, wie die neue Seele aus dem Märchen-Mythos sich den eigenen Mythos schafft.

»Wer aber ist des Eros Vater, wer seine Mutter?« – »Am Tage, da Aphrodite geboren ward, machten die Götter alle ein großes Fest. Dabei war auch der Sohn der Metis, Fülle. Und als sie das Mahl genommen hatten, kam bettelnd, da es hoch herging, die Armut und lungerte am Tor. Und Fülle, von Nektar trunken – denn noch gab es keinen Wein –, war in den Garten des Zeus gegangen und lag da in schwerem Schlaf. Da gedachte die Armut, hilflos wie sie war, mit List ein Kind zu empfangen von Fülle. Und sie legte sich an seine Seite und empfing den Eros. Darum ist Eros Aphroditens Diener und Gefolgsmann, an dem Fest ihrer Geburt gezeugt, und von Geburt ein Liebhaber des Schönen, wie auch Aphrodite schön ist. Aber als der Fülle und der Armut Kind hat er dies Schicksal: immer ist er arm, mitnichten, wie die meisten glauben, zart und schön, sondern struppig und hart, barfuß ohne Dach, Nachtlagerer ohne Bett, auf Wegen und vor Türen schlafend, immer seiner Mutter Kind, der Mangel weicht von seiner Seite nicht. Als seines Vaters Sohn aber sinnt und trachtet er nach dem Schönen, Guten, tapfer, kühn, gespannt, ein gewaltiger Jäger, voller Anschläge und Listen, der Einsicht Durst und Quell, der Weisheit hingegebener Freund fürs Leben – ein gefährlicher Berücker, Zauberer und Sophist. Und weder sterblich ist er noch unsterblich: bald blüht und lebt er, wenn er in Fülle ist, bald stirbt er an demselben Tag, um wieder zu neuem Leben zu erwachen, durch die Kraft des väterlichen Teils in ihm. Doch alle Fülle, die ihm strömt, zerrinnt beständig, Eros ist weder arm noch reich, zwischen Wissen und Nichtwissen bleibt er in der Mitte. – Denn – kein Gott, kein Weiser philosophiert, denn er hat die Weisheit; kein Tor philosophiert, denn er glaubt sie zu haben. – Aber wo bleiben dann die Philosophen? – Kunststück: sie sind das, was zwischen beiden in der Mitte steht, zum Beispiel – eben der Eros. Wenn es nichts Schöneres als Weisheit gibt, wenn Eros Liebe zum Schönen ist, so muß doch wohl auch Eros Philosoph sein, und als Philosoph die Mitte halten zwischen Weisen und Toren.«

Wieder kommt ein Spiel der Dialektik, um den Mythos in Begriffen fortzuspielen. Denn die letzte Steigerung steht noch bevor: die eigentliche Offenbarung hebt an mit dem Fortschritt von den Zuständen des Eros zu den Wirkungen, Geburt und Zeugung. Wieder wird eine Totalität durchmessen: Trieb und Geist, Natur und Mensch, Leben und Künste, Seele und Staat, Sterbliches und Ewiges. Was Phaidros und Eryximachos, Pausanias, Agathon und Aristophanes erfaßten, war die Schale, hier erscheint der Kern: Eros als schöpferische Kraft, die durch alles hindurchwirkt. Doch auch dies ist mehr als Ausdruck hinzunehmen denn als eine Lehre.

Eros – nun stellt es sich heraus – war gar nicht Liebe zu dem Schönen, sondern zur Geburt und Zeugung in dem Schönen. Auch er ist ein Streben nach dem Guten. Und weshalb Geburt? Weil sie allein das Ewige, Unsterbliche ist, das Sterblichem zuteil wird. Denn schwanger ist des Menschen Leib und Seele, und wenn sie reif wird, sehnt sich die Natur zu gebären. Gebären aber kann sie nur in einem Schönen, nicht in einem Häßlichen. Und dies ist etwas Göttliches, im Sterblichen Unsterbliches: Geburt und Zeugung. Alle Kreatur gebiert mit Schmerz, in qualvollem Verlangen. Opfer und Selbstaufgabe ist die Geburt, Opfer die Aufzucht. Das macht, das Sterbliche strebt nach Unsterblichkeit, das aber ist Erneuerung und Geburt. Und wie der Körper, so die Seele. Alles Denken und Streben, Erfinden und Dichten, alles Sehnen im Geist ist auch ein ewiges Abstoßen, ein ewiger Untergang. Nur so hat das Sterbliche teil am Unsterblichen. Die nun mit ihrem Leibe Frucht tragen, wenden sich mehr den Frauen zu und dienen so dem Eros, um durch Kinder sich Unsterblichkeit, Erinnerung ihres Namens und Glückseligkeit in Ewigkeit zu schaffen. Wer aber mit der Seele Frucht trägt – denn es gibt auch solche, deren Seele schwanger ist, mehr denn der Leib, von solchem, was der Seele zukommt zu gebären und zu tragen – was wird ihnen zukommen? Einsicht und alle Tugend. Solcher Art Gebärende sind alle Dichter, alle Erfinder, aber am höchsten steht die Einsicht in die Ordnungen der Staaten und Städte, die da heißt Sophrosyne und Dikaiosyne. Wenn einer dessen schwanger ist von Jugend auf, ein seelisch ›Göttlicher‹, und in das Alter kommt der Sehnsucht nach Geburt und Zeugung, so sucht er wohl nach einem Schönen überall, darinnen er zeuge, denn in einem Häßlichen vermag er's nimmer. Die schönen Leiber sind ihm lieber als die häßlichen, doch trifft er eine schöne, wohlgeratene Seele, so ist seine Freude über beides groß, da strömt das Wort ihm hin von Tugend,

Art, Beruf des Edlen, da will er erziehen. Denn das Zusammensein und die Berührung mit dem Schönen bringt die Frucht, mit der er längst schwanger ging, endlich zur Reife; des Freundes gedenkt er nah und fern, mit ihm zusammen zieht er das Geborene auf, viel enger ist ihre Gemeinschaft, fester ihre Freundschaft als zwischen Mann und Weib, darum daß ihre Kinder so viel schöner sind und unsterblicher.

Aber die letzte Weihe führt noch höher empor. Wer sie erreichen will, muß freilich mit dem schönen Leib beginnen, er muß sich einem einzigen ganz hingeben, um mit der Seele zu gebären, doch er darf dabei nicht bleiben, er muß vordringen zum einheitlichen Wesen, muß das Schöne selbst in allem Schönen finden, dann muß er erkennen, daß die Schönheit in der Seele mehr ist als die Schönheit in dem Leibe, er muß eine edle Seele auch in geringer Leibesblüte lieben lernen und sich ihr ergeben, um Gedanken mit ihr zu erzeugen, die die Jünglinge veredeln; von Stufe zu Stufe steigend muß er dann erkennen alles Schöne in den Sitten und Gesetzen, dann das Schöne in den Wissenschaften schauen, ein neues, ungeheures Meer von lauterer Schönheit, um zuletzt zum Urquell alles Schönen aufzusteigen – zur Idee.

Alle haben sie den Gott gepriesen, da erdröhnt das Haustor unter lauten Schlägen wie von einer Schar von Nachtschwärmern. Man läßt öffnen und herein dringt Alkibiades inmitten eines Komos, trunken und auf eine Flötenspielerin gestützt. Er kommt, um mit den Tänien seines Hauptes das Haupt Agathons zu kränzen. Da erblickt er Sokrates, bekränzt auch ihn und hält, statt eine Rede auf den Eros, nun auf Sokrates – aus ›Rache‹ wegen seiner ›Eifersucht‹ – ein ›Lob ins Lächerliche‹ – jenes Lächerliche, hinter dem der Ernst beginnt, und das einem versteckten ›incipit tragoedia‹ gleichkommt. Nun werden die Reden Tat, der Eros Drama, und die beiden Gegenspieler dieses Dramas werden Sokrates und Alkibiades. Die Macht jenes Dämonischen, aus dem der Eros kommt, ergreift ihren Besitz. Noch einmal durchläuft es alle Stufen, aber nun in der Berührung zweier Seelen selbst, durch die Magie der Anziehung und Abstoßung, in einem Finden, Suchen, Fassen und doch nicht Halten-Können.

»Ist dieser Sokrates nicht ein Silen? ein stumpfnasiger Marsyas? Wie bezaubert mich sein Flötenspiel, wie lockt mich sein Wort! Wie befangen macht mich, wie erschüttert seine seelenfängerische Rede! Mir schlägt das Herz, die Tränen strömen, heftiger denn im Tanz der Korybanten. Was selbst Perikles nicht über mich vermag, dazu vermag mich – dieser Marsyas! Wie oft floh ich den Ton der Sirene – lauschte ich ihm, mein Leben schiene mir vergebens. Und noch immer könnte ich nicht widerstehen. Was keiner mir zutrauen wird: ich schäme mich vor ihm. Dann weiche ich ihm aus, will ihm entrinnen, und oft wünsche ich, er wäre tot ... So scheint euch dieser Flötenspieler wohl der schönen Jugend nachzujagen, aber keiner von euch kennt ihn, nur ich sah sein Inneres: voller Hochmut ist er, voller Verachtung für alles, was man hochhält, Schönheit, Jugend, Ehre, all sein Jagen danach ist nur Ironie. Wie bei den Silensstatuetten, die in ihrem Innern Götterbilder tragen, so ist in ihm alles göttlich, golden und wunderbar. Als ich das erkannte, da verfolgte ich ihn, da suchte ich ihn mir anzueignen, zu verführen. Da entließ ich meinen Erzieher, wenn ich mit ihm sprach, da blieb ich oft mit ihm allein, lud oft ihn zum Gelage, rang mit ihm, stellte ihm nach, als wäre ich der Liebende, er der Geliebte ...«

Da redet, nach den Reden *über* den Eros, Eros selbst, der Sohn der Fülle und der Armut. Doch auch der heroische, den zu Beginn Phaidros gepriesen hatte, fängt zu reden an: wie der Geliebte den Liebenden rettet im Kampf, den Verwundeten pflegt, Achill den Patroklos – wie auf der Berliner Sosias-Schale – so kämpfen und retten einander Sokrates und Alkibiades. Das Ende biegt zum Anfang. Aber Sokrates geht noch über Achill, keinem ist er vergleichbar, nur – dem Marsyas und Silen ...

Die Rede des Alkibiades bleibt die letzte. Scherze über die neue Eifersucht des Alkibiades im Anblick Agathons an Sokrates' Seite ... Ankunft eines Schwarmes neuer Gäste ... Beginnendes wildes Trinken ... Der Erzähler erinnert sich nur noch, wie er im Morgengrauen erwacht, alles ringsum schlafend sieht, nur Agathon, Sokrates und Aristophanes im Gespräch. Ist aber unfähig, mehr aufzufassen, als daß Sokrates bewies: der wahre Tragiker sei auch der wahre Komiker, und umgekehrt.

Die Rollen des Liebenden und des Geliebten haben sich vertauscht. Alkibiades, bekränzt, betrunken, im Dämon des Rausches, taumelnd in der Überfülle, ist der Darbende; und Sokrates, der rätselhafte Seelenfänger, der Nachsteller und dämonische Verzauberer der Jugend, der seltsame Eiferer, ist die unerschütterliche Mitte, der göttlich Gewährende, der Geweihte des Eros. Und doch bleibt ihr beider Eros ein Kampf zweier Mächte, die sich ewig anziehen und ewig sich trennen: dort die dämonische Macht des von sich selbst besessenen Lebens, in der Schönheit seiner leidenschaftlichen Vergeudung, hungernd danach zu besitzen, hier die rettende Zucht des Geistes, um des Ewig-Guten willen, in der Schönheit ihrer Strenge. Oder ist es nur die Strenge? Oder auch die Dämonie des Geistes, die Sirene Geist, gegen die Dämonie des Lebens? Doch in

Sokrates häuft sich zugleich die Fülle beider: er ist selbst die Stufenleiter ganz!

Wenn Agathon ein Mythos ist, um wieviel mehr Alkibiades. Wir geben auch hier der mythischen Deutung vor der psychologischen den Vorzug. Alkibiades, das heißt: das einzig Wesenhafte, Ebenbürtige, das neben Sokrates besteht. Nur sie beide, die einzigen ›Dämonischen‹, erahnen einander, Kraft erfaßt die Kraft, und gehen durch dies Erkennen selbst einander verloren. Das Ergreifende an Alkibiades ist nicht so sehr die Erfahrung, daß der Mensch das Gute will und das Böse tut, nicht so sehr das alltägliche Schauspiel des Versagens, als vielmehr das Widerspiel der Trennung und Vereinigung, die Tragik des Unüberbrückbaren, die Eros, dem Dämon, eingeboren ist, die hier im Ringen zweier Seelen sich entfaltet, das zu der Geburtslegende sich verhält, wie die Kampfszenen der Metopen zur Göttergeburt im Giebelfeld.

Das Symposion ist die dionysische Verherrlichung, zugleich der Komos und die Ahnung der Tragödie dieses Eros, der der Sohn der Armut und der Fülle ist, der nie Genüge findet, nie sich stillen wird, weder in einem nächsten Schönen noch in einem allerhöchsten, weil – wir würden sagen, das Unendliche im Endlichen nicht aufgeht; wie der Grieche sagt: weil er der ewige Mittler bleibt zwischen den Göttern und den Menschen.

Eschatologien der Mitte

In der dichtesten Erfüllung seiner Möglichkeit der Form erscheint der Mythos, wo der Dialektiker, der Übersinnliche, in reinen Formen Wahrheit Suchende ins immer Höhere, Reinere, Sinnenfernere gerät, um plötzlich auszubrechen aus der schmalen, steilen Bahn in neue Welten einer wunderbaren Farbigkeit und ungeahnten Räumlichkeit, wo Raum und Zeit zum Bild des Ewigen wird, wo sich der Dialektiker in den Weltenbildner wandelt. Wie der Demiurg im Mythos des Timaios von der Weltschöpfung, schafft der ›Demiurg‹ in Platon selbst mythische Kosmen nach dem ewigen Urbild. Schauen und Schaffen halten einander die Waage. Aber schaffen kann auch der Demiurg nur in Materie, nur im Sinnlichen, das heißt: im Bildlichen.

Wir vergleichen die eschatologischen Mythen dreier Dialoge, die in Platons mittlerer Epoche, auf der Höhe seines Werks, entstanden sind, des Phaidros, des Phaidon und des Staats, um nach der formenden Gewalt zu fragen, die den Mythos einem jeden dieser Werke einschuf.

1. Phaidros

Derselbe Rhythmus wie in der Abfolge der Reden im Symposion wiederholt sich im ersten Teil des Phaidros, nur schroffer, stoßender. Die Kräfte, die einander begegnen, sind um ein gut Teil unverträglicher geworden. Der Phaidros ist in jedem Betracht das spätere Werk.

Auch der Phaidros ist eine Verherrlichung des Eros, aber wie verschieden sind die Mythen! Und nicht nur die Mythen: jeder Mythos bricht aus einer eigenen Ergriffenheit. Der Eros des Symposions ging aufs Zeugen. Das Symbol der Zeugung stand in seiner Mitte, angekündigt im Mythos des Aristophanes, krönend in der Legende von der Geburt des Eros, als Deutung und Erschließung aller Reiche in den Weihen Diotimas. Was im Symposion das Zeugen bedeutet, bedeutet im Phaidros der Flügel. Die Hingerissenheit ist eine andere, wie die Stunde eine andere ist: die Hingerissenheit des ›göttlichen Wahnsinns‹, in der Mittagshitze, am Ort der Nymphen.

Aber auch den Mythos des Phaidros verstünde man schlecht, träte man unvorbereitet an ihn heran. Und welcher Vorbereitungen bedarf es, ehe wir so weit sind! Welche Stufen auch des Mythischen müssen durchlaufen sein!

Auch der Phaidros ist ein Wettkampf zwischen Redepaaren, und ›Mythos‹ heißt auch das Redeprunkstück, mit dem Sokrates den Lysias überbietet. Vielmehr wird die Rede selbst mit einer Einleitung und Einkleidung versehen, die dieses ganze zweigesichtige und doppelt spielerische Werk eines erzwungenen und freiwilligen Wetteifers von dem, was auf dem ersten Schauplatz zwischen beiden Seelen vor sich geht, zurückverschiebt, als Spiel im Spiel, oder als Kampf, bei dem der Kampf der Seelen selbst als Zuschauer zugegen ist. Die Einkleidung (um dies Wort zu gebrauchen) stilisiert das Folgende als Teil einer erotischen Erzählung. Man vergleiche:

In der Stadt Thespis in Böotien lebte einst ein Knabe, Narkissos geheißen, der war über die Maßen schön, doch ein Verächter des Eros und der Liebenden. Da gaben alle anderen Liebhaber die Werbung auf, allein Ameinias ließ nicht ab mit Bitten. Und als der Knabe fortfuhr, ihn zurückzuweisen und ein Schwert ihm sandte, brachte er sich mit dem Schwerte um, flehend zum Gotte, ihn zu rächen. (Konon bei Photios.)

Es war einmal ein Knabe, vielmehr ein Jüngling, der war über die Maßen schön. Es liebten ihn gar viele Liebhaber, doch einer unter ihnen besaß die Gabe des einschmeichelnden Worts. Der lag dem Knaben an mit Reden, ob er ihn zwar lieb hatte wie einer, daß er ihn nicht liebe. Und einmal, als er um Erhörung bat, redete er in diesem Sinne auf ihn ein, daß dem Nichtliebenden der Vorzug vor dem Liebenden gebühre. (Platon, Phaidros.)

Auch hier ist der ›Mythos‹ eine Form des Indirekten, eine der Grazien des Platonischen Eros. Der Anruf der Musen zu Beginn ist wie bei einer Dichtung. Aber immer ärger steigert sich die rednerische Kunst im Stil der Zeit, der psychologische Kalkül zur Blasphemie des Eros, weiter und weiter führt es von den Musen ab in der Verranntheit überkluger Gründe, schon wird die Gesinnung des Liebenden zur Liebe der Wölfe zu den Schafen, mehr als einmal bittet der Meister abbrechen zu dürfen, aber verzaubert hängt der Jüngling an dem verstellten Munde. Auch die Ironie ist eine Kraft; die höhere Kraft wirft erst die Negation und ›Blasphemie‹ aus sich heraus, ehe sie selbst anfängt zu reden. Stärker und stärker muß der strebende Stamm gebogen werden, bis er mit Gewalt zurückschnellt; erst müssen die Wasser sich stauen, ehe sie die Dämme brechen – Dämme des Stils, der Konvention, des gefälligen Witzes und zuletzt den stärksten Damm: die eigene Scheu, zu zeigen, was im Innern drängt. Erst muß die Blasphemie gesprochen sein, damit der Hymnus töne.

Wie der Preis des Preislieds von sich selbst zu singen liebt, so hier der ›göttliche Wahnsinn‹. Große Dinge sagt man nur in solchem Wahnsinn. Und das Göttliche muß kommen, nichts ist, was es rufen könnte. Nur die Mittagsstunde und die Blasphemie entschuldigen, was jetzt losbricht – losbricht in der Sprache der entwickelten Prosa, mitten in dem mythoslosen Athen des vierten Jahrhunderts, mitten in der Literatur, deren Beherrscher Lysias und Isokrates sind: eine neue Hymnik!

Aber selbst hier will die Ironie nicht weichen, ja die Polarität der Seele und des Worts, des Ernstes und des Spiels, des Hingerissenen und Bewußten, des Dithyrambs und des Dialogs steigert sich jetzt erst zu ihrer höchsten Spannung. Zeichen dafür sind die Etymologien. Wohl gibt es ein Etymologisieren, das sich ernst gebärdet, aber nicht bei Platon. Die Ergriffenheit redet zuerst in einer Art von blühendem Unsinn. Literarisch, äußerlich betrachtet, ist die Berufung auf die alten Namengeber ungefähr dasselbe und steht einleitend an ungefähr derselben Stelle wie im Munde des Protagoras die Herleitung einer verborgenen Sophistik aus der Vorzeit. Aber was dort fremd war – oder als fremd erschien –, wird hier zu eigen: eine neue Art der Brechung. Denn gehobene Prosa ist an sich schon Brechung. Kein Wunder, daß dort, wo sie zum ersten Male erscheint, das heißt dort, wo sie als das Zeichen einer neuen mythischen Gewalt erscheint, welche die Schranken einer ersten neuen Prosa-Welt, des attischen klassisch-prosaischen Jahrhunderts, durchbricht, daß sie dort eine Form des Kampfes annimmt, die nur dem Widerstand des Menschen gegen den Gott, der durch den Menschen zu reden beginnt, vergleichbar ist. Die Ironie des Witzes wird zur Ironie der Seele: zum Gefäß des ›Enthusiasmos‹.

»... Und wollten wir von der Sibylle reden und den anderen allen, die göttlichen Wahnsinns voll vieles vielen geweissagt und auf den rechten Weg gelenkt haben, so verweilten wir bei allzu Offenbarem. Doch dies möge für uns zeugen: auch die alten Namengeber sahen im Wahnsinn weder Schimpf noch Schande, wie sonst hätten sie die edelste der Künste, die da das Zukünftige erkennt, verquickend mit demselben Wort ›Manik‹ genannt? Ein Gut, das mußten sie wohl darin finden, wenn es durch der Götter Gunst zuteil werde, daß sie es so benannten. Erst die Menschen dieser Zeit haben geschmacklos, wie sie sind, mit eingeschobenem T das Wort ›Mantik‹ gebildet. Haben doch die Alten auch die bewußte Erkundung des Zukünftigen durch Vögel und andere Zeichen, da sie durch menschliches Wähnen (Oiesis) Sinn (Nus) und Kunde schaffe, ›Oionoistik‹ genannt: was wieder die Jungen, prunkend mit dem langen O-Laut, Oionistik nennen. Doch je höher die Mantik steht in Kraft und Würde über der Vogelschau, das Wort verglichen mit dem Wort und so die Wirkung mit der Wirkung: ebenso steht nach der Alten Zeugnis über der Besonnenheit der Wahnsinn: über dem, was von den Menschen kommt, das was vom Gotte kommt.«

Auf das schillernde Vorspiel folgt – wir wissen nicht, ob auch noch schillernd, ob zwar auch in reineren Farben schillernd – der Beweis für die Ewigkeit der Seele: »Ein Beweis, den Gescheiten unglaublich, doch glaublich den Weisen.« Schon hier strebt der Mythos in den Kosmos; wenn er bei dem Weltganzen auch nicht verweilt, ist kosmisch doch der Ton, in dem er erklingt. Denn in demselben Ton hatten von Anaximanders Zeiten her die alten Kosmiker geredet, vom ›Anfang‹ (Arche) und ›Ende‹ (Teleute) der Dinge, von der Anfangslosigkeit des Anfangs, von der Ewigkeit der Bewegung, von der Unsterblichkeit des Unendlichen und von der Verknüpfung zwischen Werden und Vergehen. In der Übersetzung läßt der Ausdruck manches missen; die Artikellosigkeit, das Fehlen der Copula, die prädikativische Form der Sätze, zuletzt die Beweisform überhaupt, all das wird in der Eigentümlichkeit des Stils zu wenig sichtbar. Aber als ein Beispiel dieses alten Tones mögen ein paar Sätze des Melissos dienen. Denn so sehr scheint dieser Ton zugleich mit dem Probleme des Diakosmos gegeben, daß selbst der späte Eleate irgendwie die Art, wie Anaximander und seine Nachfolger vom ›Anfang‹ geredet hatten, festhält.

Platon	Melissos
Alles was Seele ist, ist unsterblich. Denn was ewig bewegt ist, ist unsterblich. Was aber anderes bewegt oder durch anderes bewegt wird, dem wird mit dem Stillstand der Bewegung Stillstand auch des Lebens. Darum nur was sich selbst bewegt und nimmer sich selbst verläßt, hört nimmer auf sich zu bewegen, ja es ist auch aller anderen Bewegung Quell und Anfang.	
Anfang aber ist ungeworden. Denn aus Anfang muß notwendig werden alles, was da wird: nur Anfang selbst aus keinem anderen. Denn würde Anfang aus anderem, so würde dies andere nicht aus Anfang. Da Anfang nun ungeworden ist, so muß er auch unvergänglich sein. Denn wenn Anfang vergeht, so wird weder er selbst aus anderem noch wird anderes aus ihm selbst: so wahr aus Anfang alles werden muß.	Ewig war, was war, und ewig wird es sein. Denn wenn es geworden ist, so war notwendig, ehe es wurde, nichts ... Da es nun nicht geworden ist, so ist es, war es und wird sein in Ewigkeit, und hat weder Anfang noch Ende ... Denn wäre es geworden, so hätte es einen Anfang: es hätte mit dem Werden einmal angefangen; und ein Ende: es hätte mit dem Werden einmal aufgehört. Da es aber weder angefangen noch geendet hat und immer war und sein wird: so hat es weder Anfang noch Ende. Denn nimmer kann ewig sein, was nicht ganz Sein (= Existenz) ist ... Also ist es ewig, unendlich, einig und sich gleich ganz und gar. Und kann weder vergehen noch größer werden noch sich wandeln ... Denn wenn es sich wandelte, so könnte das Seiende nimmer mehr gleich sein, es müßte das vorher Seiende vergehen und werden das Nicht-Seiende.
Also ist der Bewegung Anfang (Prinzip), was sich selbst bewegt. Und dies kann weder vergehen noch werden, oder die ganze Welt, das ganze Werden stürzte ein und stände still und hätte nicht, woraus ihm wieder Leben käme und Bewegung.	

Der Beweis verknüpft die Ewigkeit der Seele mit der Ewigkeit des Kosmos; die Erhabenheit des Weltwesens hat sich darein verwoben. Wie nun aber diese Verbindung in der Seele selbst als Streben und Empor-sich-Heben wirke, kann nur mehr das ›Gleichnis‹ offenbaren: »So viel über die Unsterblichkeit der Seele; über ihre Gestalt aber ist zu sagen: welcher Art sie in Wahrheit sei, erfordert eine lange, ja eine göttliche Erklärung: doch wem sie *gleiche*, läßt sich kürzer und auf menschliche Weise sagen.« Die Seele gleicht

einem zusammengewachsenen Ganzen, das sich darstellt als geflügeltes Zweigespann mit einem Lenker. Der Götter Gespanne sind ganz edlen Bluts, die übrigen gemischt: der Lenker hält die Zügel, und sein eines Roß ist gut, das andere aber schlecht. Da wird denn unsere Lenkung hart und schwierig. (Die seelischen und mythischen Kategorien des Reinen und Gemischten kehren wieder in den Mythen des Politikos, Kritias und Timaios.) Dies aber ist der Unterschied zwischen dem göttlichen Lebendigen und dem sterblichen: die ganze Seele hält das ganze Unbeseelte unter ihrer Obhut, lebt und webt im ganzen Kosmos, doch es wechseln ihre Einzelformen. Hat sie die vollkommene Kraft des Flügels, so kreist sie am Himmel, weltenordnend, ein Gestirn. Verliert sie ihr Gefieder, so stürzt sie und fällt, bis sie etwas Festes faßt, darinnen sie eine Stätte findet, einen erdenen Leib; der scheint alsdann sich selbst zu bewegen, durch die Kraft der Seele; das Ganze, aus Seele und Leib gebildet, heißt nun Lebewesen, mit dem Attribut der Sterblichkeit.

Die Weltseele des Timaios scheint sich anzukündigen, doch ist ihr Ausdruck anders: Sturz und Fliegen, Schweben und Gelähmtheit... Wen der Mythos nicht als Mythos überzeugt, wer nicht zuerst erkennt: dies *ist* die Seele, dies *ist*, was da schwingt und stürzt, der mag mit einer Theorie *über* die Seele, die er aus dem Mythos ziehen mag, machen was er will.

Es folgt die Geschichte von dem Sturz der Seelen aus dem Himmel auf die Erde: die Erklärung für das Sehnen der im Leib gebundenen nach dem Ursprung.

»Des Flügels Kraft und Wesen ist, das Schwere leicht zu machen und hinanzuheben dorthin, wo die Götter wohnen. Von allem Leiblichen reicht er am nächsten an das Göttliche. Nun aber ist das Göttliche: schön, weise, gut und alles desgleichen. Daraus vor allem strömt Nahrung und Kraft für das Gefieder der Seele; aus Entgegengesetztem, Häßlichem und Schlechtem, Schwund und Tod. Er aber, der des Himmels großer König ist, Zeus, auf geflügeltem Gespann, All-Ordner und All-Walter, führt den Zug. Ihm folgt das Heer der Götter und Dämonen, in elf Scharen geteilt. Hestia (unmythisch: die Erde) allein bleibt im Hause der Götter. Die anderen, soviel Führer-Göttern nach der Zwölfzahl der Befehl gegeben, führen ein jeder an dem Orte, dahin sie gestellt sind. Da gibt es seliger Straßen viel, viel selige Schau-Plätze im Himmel, da das Göttergeschlecht voll Herrlichkeit dahinfährt. Jeder ist seines Amts, und folgen darf, wer immer will und kann. Denn aus der Götter Reigen ausgeschlossen bleibet der Neid. Doch kehren sie zu Mahl und Speisung steil zur letzten Höhe unter des Himmels Rund: dann fahren wohl der Götter Rosse, in lenksamen Ganges sicherem Gleich-

gewicht, mit Leichtigkeit hinan. Die anderen haben Mühe, denn hinab, mit erdwärts drückendem Gewichte, zieht das Roß des Schlechten den, der von den Lenkern seiner Zucht vergaß. Da hat denn schlimme Not und harten Strauß die Seele zu bestehen. Die zwar unsterblich heißen, sind sie an das Ziel gelangt, so fahren sie hindurch und halten auf des Himmels Rücken. Und im Halten daselbst, umschwingend mit dem Gewölbe, schauen sie, was jenseits ist des Himmels. Den überhimmlischen Ort aber zu preisen nach Gebühr, erstand kein Dichter auf Erden und wird nicht erstehen. Doch ist er solchermaßen – denn was wahr ist, soll man sich getrauen zu sagen, zumal dort wo es der Wahrheit gilt: der Farbe bar und bar der Form und Tastbarkeit, was schauen nur darf der Lenker Geist, das Wesen, das da wahrhaft west, umringt von wahrem Wissen, wohnt an diesem Ort. Was aber nun eines Gottes Geist ist, dessen Speise lauteres Wissen und Vernunft ist, und was von den Seelen immer zu empfangen mächtig und bereit ist, wessen sie bedürfen, da sie nach der Frist das Wesen wieder schauen, so werden sie beglückt, nähren sich schauend von der Wahrheit und genießen, bis der Umschwung seinen Kreis vollendet. Währenddessen sehen sie die Gerechtigkeit an sich, die Besonnenheit, die Erkenntnis, nicht mit Werden behaftet noch als ein anderes in anderem, wie das, was wir wesend nennen, sondern die Erkenntnis in dem wesenden Wesen selbst. Und hat die Seele dies und alles, was im Wesenhaften west, geschaut und sich ersättigt, so taucht sie wieder unter den Himmel und kehrt heim; der Lenker führt die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie mit Nektar. Das ist das Leben der Götter. Was aber von den anderen Seelen Gottes reinstes Ebenbild und Folger ist, vermag zwar mit des Lenkers Haupt in den jenseitigen Raum sich zu erheben, so daß sie erhoben mit dem Umschwung kreist, doch von den Rossen bedrängt, sieht sie das Wesen kaum und nur mit Mühe. Andere tauchen bald empor, bald wieder sinken sie zurück, und wechselnd, von den Rossen mitgerissen, kommen sie bald zum Schauen, bald wieder nicht. Die anderen alle drängen wohl auch nach, doch kraftlos, Ertrinkenden unter der Oberfläche gleich, treiben sie um, treten und fahren einander an, und jeder will der erste sein. Da gibt es heftigstes Getümmel, Kampf und Schweiß, viel Hufe lahmen durch der Lenker Schuld, viel Flügel werden gebrochen. Und wund und schmerzend, um ihr Schauen des Seins betrogen, kehren sie heim und fressen vom Futter des Meinens. Doch das, weshalb ihr aller Drängen nach dem Gefilde der Wahrheit geht: das rechte Futter für das Beste in der Seele kommt von diesem Anger; was die Seele erhebt, ihr Flügel braucht dessen zur Nahrung...«

Der Mythos von dem Sturz der Seelen hüllt sich von nun an in das alte orphische Gewand der Lehre von der Seelenwanderung. In Perioden von zehntausend Jahren kommen die Seelen an denselben Ort des Ursprungs, um ihre zehntausendjährige Wanderschaft durch Tier- und Menschenleiber aufs neue zu beginnen. Aber auch im Mythos hat Platon nicht eine Seelenwanderung schlechthin gelehrt. Nicht die Wanderung ist das Wesentliche, sondern Sturz und Aufstieg, nicht die Rangordnung der Lebensläufe nach der religiösen Reinheit, sondern ihre Stufung nach der Kraft des Flügels oder nach dem Zuge der Schwere. Das Spiel mit dem Flügel schlingt sich durch die orphische Welt und hält den Mythos in der Schwebe jener Ironie, deren der Enthusiasmus nicht entraten kann. Auch das Platonische und zugleich orphische ›Vergessen‹, ›Lethe‹ ist Verlust des Flügels. Vermag die Seele dem Zuge der Götter nicht mehr zu folgen, nimmt sie Vergessen auf und Böses, wird ihr Gewicht zu schwer, stürzt sie gefiederlos zur Erde: so wird sie bei ihrer ersten leiblichen Geburt, je nach dem Maße dessen, was sie von dem Überirdischen geschaut hat, entweder ein Freund der Weisheit (Philosoph) oder der Musen oder des Eros, oder, an zweiter Stelle, ein gerechter König, Heerführer und Staatsmann, oder, an dritter Stelle, ein Politiker, Ökonom oder Führer der Wirtschaft, oder viertens ein Gymnastiker, Athlet oder Arzt, oder fünftens ein Seher oder Weihepriester, oder sechstens ein Dichter oder sonst nachahmender Künstler, oder siebentens ein Handwerker, oder achtens ein Sophist oder Volksbetrüger, oder neuntens ein Tyrann. Geflügelt wird sie nun nicht wieder vor dem Ablauf von zehntausend Jahren. Nur die wahren Philosophen und philosophischen Eros-Begeisterten durchbrechen dies Gesetz der Zeit. Nach jedem Erdenleben richtet ein Gericht; die nicht bestanden, gehen unter die Erde, die Bewährten steigen schwebend, durch Dike gehoben, an einen bestimmten Ort des Himmels. Bei den neuen Wahlen und Verteilungen der Lebenslose fährt bald eines Menschen Seele in einen Tierleib, bald wieder aus einem Tierleib in das Leben eines Menschen. Aber niemals kommt in einen Menschenleib, was nicht die Wahrheit einst geschaut hat, denn Aufgabe des Menschen bleibt Erkenntnis der Idee: ›Erinnerung‹ an das, was die Seele sah auf ihrer Fahrt mit Gott. Wahrhaft ›geflügelt‹ ist daher allein der Geist des Philosophen: immer weilt er, was er kann, mit der ›Erinnerung‹ droben, der Menge ein Ärgernis, die nicht begreift, daß er ein Myste ist und Gottes voll.

Das orphische Jenseits hatte sich, bereits bevor Platon den Phaidros schrieb, in den großen eschatologischen Mythen ausgebreitet, mit denen der Phaidon und der Staat geschlossen hatten. Hier wird diese orphische Welt aus einer Welt des Todes eine Welt des höch-

sten Lebens: Raum- und Ewigkeitsgestalt des Enthusiasmus. Damit rückt zugleich das Orphische vom Ende in die Mitte. Von einer Eschatologie im eigentlichen Sinne kann kaum mehr die Rede sein. Der Flügelwuchs der Seele, die göttlichen Wahnsinns voll wird, ist Keimen derselben Urkraft, die ihr einst, da sie im Reigen der Götter kreiste, eigen war. Die Ur-Kategorie im Mythos zu gestalten, dient das orphische Jenseits. Mit dem Symposion verglichen ist der Mythos um ein Vielfaches bewegter, reicher, räumlicher, zugleich verwirrender, gedrängter und verschobener geworden; er hat gleichsam seine Barockform erreicht.

Drei Arten des göttlichen Wahnsinns wurden unterschieden: die mantische oder apollinische, die kathartische oder dionysische und die dichterische oder musische. Nun endlich findet sich auch die Erklärung für die vierte Art, den göttlichen Wahnsinn des Eros: »Wenn einer die Schönheit hienieden erblickt und ihm die Flügel wachsen in der Erinnerung an die wahre Schönheit; wenn er aufsteigen möchte und wie ein Vogel am Boden, der nicht fliegen kann, gen Himmel schaut und der Erde nicht achtet: so beschuldigt man ihn wohl, er sei nicht bei Verstand, aber sein Wahnsinn ist von allen Gottbegeisterungen die adligste und beste: wie für den, den sie ergreift, so für den Geliebten, den sie einbegreift. Nur solch ein Liebender verdient den Namen eines wahren ›Liebhabers des Schönen‹ . . . Sieht ein solcher Neugeweihter, einstiger Gesichte voll, ein göttergleiches Angesicht, der Schönheit wohlgeratenes Nachbild, oder Gestalt des Leibes: so erschauert er zuerst und es durchfährt ihn wie ein alter Schreck; dann muß er schauen und betet wie zu einem Gott, und hielte ihn nicht die Furcht, er könne ganz von Sinnen scheinen, er brächte Opfer wie vor einem Götterbild und Gotte vor dem Liebling. Doch wie er schaut, so schlägt sein Schauer um in Schweiß und ungewohnte Hitze. Denn der Abfluß von der Schönheit, Tau dem Flügelwuchs, dringt durch das Auge in ihn ein, die Wärme, die dies Eindringen erzeugt, löst und erweicht den Nährboden der Schwingen, was Verhärtung um das Keimen brachte und verschloß, bricht auf, die Schößlinge und Kiele aller Federn wachsen wurzelauf rings um die ganze Seele – denn auch ehedem war sie ganz gefiedert . . .«

Die Bilder drängen sich und wogen ineinander wie kein zweites Mal. Man hat vermeint, auf Widersprüche hinzuweisen, die man aus der Wiederholung schon geprägter Bilder zu erklären glaubte. So fand man das Bild des Wagenlenkers (Logos) und der Seelenrosse (Begierde und Mut) vorgeformt im Staate, anderes anderen Orts, aber es handelt sich auch hier viel mehr um die Entwicklung des mythischen Stils als um Entlehnung von Motiven. Es ist derselbe Stil, der schon in jedem Satz die Bilder ineinanderschiebt, und der im ganzen dies schillernde Gleiten, Kreisen und Hinüberspielen schafft: vom Zweigespann der Seele zum göttlichen Reigen, vom göttlichen Reigen zur Metempsychose, vom Sturze der Seelen zum Wachstum der Flügel, vom Wachstum der Flügel wieder zum Gespann der Seele . . . Zuletzt ist dies Gleiten, Schweben, Stürzen, sich Erheben, Sträuben, die Form der Bewegung des göttlichen Wahnsinns selbst. Es ist nicht der Mythos, der den Wahnsinn lehrt, sondern der Wahnsinn, der den Mythos lehrt.

2. *Phaidon*

Verräumlichung der seelischen Bewegung ist auch der Mythos des Phaidon. Was die Mythen unterscheidet, ist dasselbe, was den ganzen Phaidon von dem ganzen Phaidros unterscheidet. Auch im Phaidon sind Logos und Mythos, als polare Ausdruckskräfte, eine zwieträchtige Einheit. Die Mythen zwar wurzeln in derselben Seele. Doch die Seele Platons, wenn sie auch die gleiche bleibt, erfährt doch in verschiedenen Urformen – es sind die Urformen der griechischen Erfahrung überhaupt – ihr Göttliches: im Überschwang und in der Läuterung. Ihr Übersinnliches wird in ihr losgebunden, wie im ›göttlichen Wahnsinn‹, so im geweihten Tod. Symposion, Phaidros, Phaidon bilden auch um dieses Gegensatzes willen eine Gruppe.

Auch im Phaidon wächst der Mythos aus dem Dialog, wie wiederum der Dialog nur wächst, weil er dem Mythos einwächst. Ein Wort und Begriff ist es vor allem, der von alters her in apollinischen Riten und orphischen Weihen heimisch, in das Seelische, Platonische geläutert und erhoben, wie das alte Jenseits überhaupt, im Phaidon uns belehrt, wie Denken und Beweis mit Ahnung und Gewißheit, wie der Weg der Seele und der Weg des Logos einander begegnen: Katharsis. Philosophie ist ›Reinigung‹ der Seele, Läuterung, Entleiblichung, Lösung von allen Unvollkommenheiten, allen schmerzenden Begierden; Todesnähe, Todessehnsucht.

Der Platonische Jenseitsglaube ist nicht zu verwechseln mit dem christlichen. Der christliche, von seinen niederen Formen abgesehen, ist ein in Raum und Zeit, in Welt und Ewigkeit verlegter Ausdruck des Gefühls der Gnade und der Verworfenheit, der Gottnähe und Gottferne. Der Platonische Jenseitsglaube, in Beweis und Mythos, ist ein Raumgeben und Formschaffen für ein Bewußtsein anderer Art –: ein Raumgeben für die Bewegungen und Sehnsüchte der Seele aus der Unvollkommenheit, Gehemmtheit, jenem immerwährenden Beinahe und Ungefähr und Doch-nicht-Ganz, in dem das Erdendasein steckt und steckenbleibt, wie in einer zu dicken Luft, die um uns her den Dingen die Farbe und dem Auge die Klarheit raubt.

Tod bedeutet Katharsis. Die Unbekümmertheit und mittägliche Helle des einst sterbenden Sokrates vermischt und färbt sich, wie an einem abendlichen Himmel, mit der späten, tiefen Klarheit des Platonischen Mysteriums vom Tode. Aus eigener Ergriffenheit, aus Platons eigener Seele singt und redet, wie mit einem letzten Leuchten, wie der sterbende Schwan, der heilige Vogel Apollons, die vom Anhauch des Heroischen, vom schattenhaften Glanze einer anderen Welt berührte und geweihte Seele, in der Schlichtheit immer noch des Meisters. Ein sanftes Überreden, Überwindenwollen, durch Beweise, Syllogismen, mehr noch durch die Macht des todesnahen Geistes selber, ist die leise, dringende Bewegung, Fluß der Seele des Gesprächs; nicht Fremdheit vor dem Tode, keine Furcht und deren Überwindung, sondern Ahnung eines Leichterwerdens – Sehnsucht nach der Katharsis. War sonst des Meisters Wort oft überraschend, hier wird es geheimnisvoll: »Dies sage dem Euenos (der sich Dichter und Philosoph dünkt, und doch den Gesang auf göttliches Geheiß, die selbst sich aussingende Seele nicht vernimmt), und daß ich ihn grüße, und wenn er verständig ist, so folge er mir bald nach. Oder ist Euenos kein Philosoph?« Ein Rätselwort bringt das Gespräch in Fluß.

Die Bewegung des Gesprächs und seiner ›Reden‹ strömt am Ende in den Mythos über. Was Bewegung, Fließen, Rhythmus in der Seele war, verräumlicht sich in einem Weltbild. Und wie alles aufgenommen ist und einbezogen in dieselbe seelische Bewegung, die den ganzen Dialog durchzieht, wird auch im Mythos alles Ausdruck dieser Seele. Die Bewegung nach dem Idealen ist folglich auch im Mythos nicht mehr Flügelschlag, Emporschwung, Rausch des Glanzes und Geblendetwerden, wie im Phaidros, sondern Lösung, Läuterung, Zurücklassen des Schweren, Hemmenden, des allzu Dichten, allzu Dicken dieser Atmosphäre: Katharsis. Der Mythos formt die Katharsis zum Kosmos. Und das Spielerische, Indirekte, Märchenhafte, Ernst Verbietende, das Schwebende, Antipathetische, das Platons Mythen eigen ist, das den Erzähler Sokrates auch angesichts des Todes nicht verläßt, wird hier zu jener Leichtigkeit, die mit dem Nachlassen der Schwere eintritt, davon der Mythos redet.

»Es gibt viel wunderbare Orte auf der Erde, und sie selbst ist, wie man mich belehrt hat, anders und von anderer Größe als die Forscher glauben. Zwar die Wahrheit zu beweisen ginge über meine Kraft, und könnt' ich's, so wäre mein Leben nicht mehr lang genug. Doch wie ich die Gestalt der Erde und ihre Regionen mir vorstelle, will ich gern sagen. Ich glaube also zuerst: wenn sie rund ist und die Mitte des Himmels einnimmt, so bedarf sie weder der Luft noch einer anderen äußeren Ursache, um nicht zu fallen: das vollkommenste Gleichmaß des Himmels und das Gleichgewicht der Erde selbst genügen sie zu halten . . . Das ist das erste, was ich glaube. Dann aber, daß sie sehr groß ist. Und daß wir, zwischen den Säulen des Herakles und dem Phasis, nur in einem kleinen Teilchen von ihr wohnen, um das Meer herum, wie Frösche oder Ameisen um eine Pfütze. Und an andern Stellen wieder andere, an vielen solchen Orten. Denn es gibt rings um die Erde viele Höhlungen, verschiedener Größe und Gestalt, darinnen Wasser, Dunst und Luft zusammenrinnen. Doch die Erde selbst liegt, wo auch die Gestirne, rein im reinen Himmel, den die meisten Kosmologen Äther nennen, und als dessen Niederschlag Wasser und Luft sich in den Höhlungen der Erde setzt und sammelt. Nun glauben wir auf der Erde zu wohnen und merken nicht, daß wir in ihren Löchern wohnen: wie wenn einer glaubte auf dem Meere zu wohnen, der auf seinem Grunde wohnte; und wenn er die Sonne und die Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte; den Schwäche und Schwere hinderte je an die Oberfläche zu gelangen, wo er auf- und emportauchend denn sähe, um wieviel reiner und schöner der Ort hier oben ist als unter dem Meere; ja, der dies nicht einmal vom Hörensagen wüßte. So geht es auch uns: wir wohnen auf dem Grunde einer Vertiefung in der Erde, und wähnen obenauf zu wohnen, und nennen Himmel die Luft, als kreisten die Gestirne durch einen Lufthimmel. Und doch ist es mit uns das Gleiche: Schwäche und Schwere hindert auch uns, zur Luftgrenze hindurchzudringen. Denn stiege einer bis zu solcher Höhe, oder trügen Flügel ihn hinan, so würde er auftauchend wie die Fische, die in unsere Welt aufblicken, so von dort das Jenseitige sehen, und reichte seine Kraft, im Schauen auszuharren, so würde er erkennen, daß dort erst ist der wahre Himmel, erst das wahre Licht und erst die wahre Erde. Denn diese Erde, ihr Gestein, der ganze Ort rings ist verdorben und zerfressen wie der Grund unter dem Salz des Meeres, wo auch weder Gewächse gedeihen, die des Namens wert sind, noch Vollkommenes sei es welcher Art sich fände, sondern Klüfte und Sand, Schlamm und endloser Pfuhl, soweit die Erde drunten reicht, mit der Schönheit der Dinge hier nicht zu vergleichen. Und doch überragt das Droben unsere Welt noch um viel mehr. Erlaubt ihr, daß ich einen ›Mythos‹ sage, wie droben die Erde unter dem Himmel aussieht? Es heißt, sie sei von oben, aus dem Himmel, anzuschauen, bunt wie die Bälle aus zwölf Lederstreifen, aufgeteilt in Farben, von denen die Malerfarben eine Probe gäben. Dort aber sei aus solchen Farben rings die ganze Erde, nur noch leuchtender und reiner: da ein Stück aus Purpur, wunderbarer Pracht, ein anderes goldfarben, was an ihr Weißes sei, weißer als Gips und Schnee, und so die Farben all, in die sie geteilt sei, jedoch

reicher noch und schöner, als was unser Auge kennt. Denn selbst die Höhlungen voll Luft und Wasser haben ihren eigenen Farbton und erglänzen inmitten der Buntheit aller, so daß sie zusammen Ein ununterbrochenes Farbenspiel gewähren. Danach aber sind auch die Gewächse, die dort wachsen, Bäume, Blumen, Saaten, danach aber auch die Berge und Gesteine, denn auch deren Glätte, Schein und Farbe ist um eben so viel schöner – arme Splitter, die von ihnen rühren, sind unsere berühmten, so geschätzten Edelsteine: Karneol, Jaspis, Smaragd und wie sie heißen. Dort aber ist nichts, was nicht also und noch viel schöner wäre. Dessen Ursache: dort sind die Steine rein und nicht wie hier krank und zerfressen durch Fäulnis und Salz, durch das, was sich hier lagert, was über die Steine und die Erde, Tier und Pflanze Krankheit und Gebrechen bringt... Selige Zuschauer, die dies Schauspiel der Erde schauen! Aber auch Lebendiges gibt's dort auf ihr, wie Tiere so auch Menschen, die dort wohnen: die einen im Binnenland, die anderen an den Küsten der Luft, wie wir an den Küsten des Meeres; wieder andere auf Inseln, die dem Festland vorgelagert, von der Luft wie einem Meer umflossen sind. Mit einem Wort: was für uns Wasser und Meer, ist dort die Luft; was uns die Luft, ist für die Menschen dort der Äther. Dort halten die Jahreszeiten alle Krankheit fern, das Leben währt um vieles länger als das Leben hier, Gesicht, Gehör, Einsicht und Geist ist von dem unseren ebenso verschieden, wie über dem Wasser die Luft, über der Luft der Äther steht an Reinheit. In den heiligen Hainen, in den Tempeln dort wohnen die Götter wahrhaft, ihre Stimmen, Weissagungen und Erscheinungen entziehen sich nicht den Menschen. Sonne, Mond und Sterne zeigen sich, wie sie sind, und alle Seligkeit im anderen ist desgleichen.«

Aber wie die Erde nach oben sich um eine ungeahnte lichte Oberwelt erweitert, so eröffnet sich nach unten ein nicht minder ungeahntes Reich in ihrem Innern. Die mythischen Flüsse der Unterwelt, die Büßerklassen und Straforte verbinden sich mit einem physikalischen System der ober- und unterirdischen Ströme, Meere und kreisläufigen Wasser-, Schlamm- und Feueradern. Die Richter, die Toten, die strafenden Geister scheinen hinter dieser ungeheuren Raumgestaltung zu verschwinden: denn der Raum selbst übernimmt den Ausdruck des jenseitigen Schicksals. Weshalb dies Überwiegen des Gehäuses? Weshalb ist die Schilderung der Büßenden im Staate so viel ausführlicher? Weil dort der Mythos die Gerechtigkeit verräumlicht, im Phaidon die Katharsis; weil nicht nur durch das Thema, sondern durch den Ursprung in der Seele, durch die Art ihrer Bewegung und Ergriffenheit der Staat verschieden ist vom Phaidon. Wie sich der Kosmos in ein Oben und Unten scheidet, in ein

Reines, Lichtes und Erhabenes und ein Dumpfes, Unterirdisches, in düstern Gluten träge Fließendes, durch Nacht und ungeheure Räume unaufhörlich Rollendes: so auch der Mensch als leibgebundene Seele. Wie die geläuterte Seele frei den reinen Äther atmet, so wird die ungeläuterte umgetrieben in den finsteren Kreisläufen der unterirdischen Gewässer: ohne Schauer der Tiefe keine Seligkeit der Höhe. Die Mächte der Seele brechen aus dem Innern und schaffen den Kosmos als ihr Ebenbild im Mythos.

Finster flutend unter uns die Unterwelt, licht die Welt über uns, und diese Welt – die kranke Welt! »Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn.« Das Rätselwort eines Genesenen – Beweis dafür, daß es ein solches ist, ist eben, daß es Kriton nicht versteht – steht am Ende des Phaidon an derselben Stelle wie am Ende des Symposions das nicht minder rätselhafte Wort – nicht minder unverstanden vom Erzählenden –, das Wort vom Komiker und Tragiker in einer Person. »Dies war sein letztes Wort.« Es wäre nicht das letzte ›letzte Wort‹, das nicht gesprochen worden wäre. Nietzsche, der ihm traute, hat versucht, von ihm aus das Problem des Sokrates zu lösen. Ob er es erreichte? Er blieb wohl in einem Mythos hangen.

3. Staat

Die Weltbilder sind verschieden, aber die Verschiedenheit beruht nicht auf dem Wechsel ihrer Quellen noch auf der Entwicklung theoretischer Erkenntnisse, sondern auf der Verschiedenheit der Kräfte, deren Form sie darstellen. Als letzte Macht der mythenschaffenden Dreiheit, die über das Werk der Mitte gesetzt ist, tritt, zu Thanatos und Eros, Dike und erschafft, auch sie, ihr Weltbild, im Mythos des Staates.

Folgen wir dem Ablauf des Gesprächs im Staate, so führt zuerst die Untersuchung über die Gerechtigkeit zur Gründung der idealen Polis. Was in der Seele zu enträtseln nicht gelang, enträtselt sich im Staat; was sich im engeren Ring verbarg, zeigt sich im weiteren. Im einzelnen kann die Gerechtigkeit nicht gefunden werden, es sei denn zugleich im Staat; aber auch im Staat kann sie nicht gefunden werden, es sei denn zugleich in der Seele. Den drei Seelenteilen: Vernunft, Mut und Begierde, entsprechen im Staate die drei Klassen, die durch ihre strenge Trennung und zugleich organische Verbundenheit ihn konstituieren: Herrscher, Wächter und Erwerbende. In dem ordnenden, gestaltenden, harmonischen Verhältnis zwischen ihnen wird, auf dieser Stufe, die Gerechtigkeit erkannt. Aber diese Gleichung hat zugleich über den nächsten, konstruktiven Sinn hinaus eine symbolische und das heißt mythische Bedeutung: der Staat

wird nicht zergliedert, wird nicht untersucht, er wird *geschaffen*, wie der Kosmos im Timaios. Und was Schöpfung ist, entsteigt nicht nur der Seele, sondern formt sich auch als Seele, die sich im Geschaffenen selbst gestaltet. Wie der Kosmos überhaupt erst für die Seele faßbar und gestaltbar wird, indem die Seele selbst, als Weltseele, erschaffend ihn durchdringt, so wird auch der Staat erst Wirklichkeit im Geiste dadurch, daß er selbst zur Seele wird, das heißt die Seele selber neu beseelend ihn durchdringt, wie wiederum die Seelenkräfte zum Abbild des Staates werden. Die Gleichung zwischen Staat und Seele reicht weit über die erste Konstruktion hinaus: das ganze Erziehungswerk, die Lehre von dem Wandel der Verfassungen zum Beispiel wird auf sie gegründet. Die Seele erst verbindet den Staat mit der Idee. Gerechtigkeit, Staat, Seele und Idee sind die vier Formen, die abwechselnd aus dem einen Ganzen sich herauslassen, um in dem Einen wieder sich zu sammeln. Es macht keinen Unterschied, ob ich den Kreis nach links oder nach rechts beschreibe: die Gerechtigkeit führt in den Staat, der Staat führt in die Seele, die Seele zur Idee, oder in der Diagonale: die Gerechtigkeit führt in die Seele, die Seele aufwärts zur Idee, und die Idee geleitet in den Staat. Und wieder wächst der ›Mythos‹ aus dem ganzen Werk; als Schluß des Ganzen ist er wie die Spindel der Notwendigkeit, darin die Einheit dieser vier konzentrisch kreist.

Der Beginn des zweiten Buches und das Ende des zehnten, der ungeheure Einwurf gegen das Bestehen einer obwaltenden Gerechtigkeit und der ungeheure Sieg über den Einwurf, bilden die Ecksätze des Ganzen. Stärker und stärker drängt es mit dem Einsatz des Finales (608 b ff.) zur Errichtung der Gerechtigkeit in Raum und Ewigkeit. Der Sieg der Dike und ihre Belohnungen und Strafen greifen von dem Diesseits über in das Jenseits. Die Seele ist ewig, und die Ungerechtigkeit in Ewigkeit der Seele Schaden. Die Gerechtigkeit strömt aus der Ewigkeit der Seele in die diesseitige Welt zurück, das Loblied steigt bis an den Punkt, wo die Erhabenheit des Ernstes in das Spiel des Mythos umschlägt, um durch dies Spiel und diese Selbstaufhebung erst das ganze Gloria zu entfalten.

Die ironische Glaubwürdigkeit des Mythos wählt sich diesmal das volkstümliche Genus des eschatologischen Wunderberichts, mit genauer Angabe des Namens, des Geschlechts, der Umstände des Zeugen und der Schauplätze und Tage seiner Wanderung: »Kein Märchen für Alkinoos, sondern Bericht eines reisigen Mannes, des Er, des Sohnes des Armenios, Pamphyliers von Geburt. Er fiel einst in einer Schlacht, die Leichen wurden, schon in der Verwesung, aufgehoben, er allein war unversehrt. Man überführte ihn in seine Heimat, wollte ihn bestatten, da, am zwölften Tage, als er schon auf

dem Scheiterhaufen lag, erwachte er zum Leben und erzählte, was er dort gesehen hatte. Als sie seinem Leib entfahren, wanderte seine Seele in einem Zug mit anderen Seelen, bis sie an einen ungeheueren (›dämonischen‹) Ort gelangten. Da klafften zwei Schlünde in die Erde, nebeneinander, und zwei andere himmelwärts, gegenüber. In der Mitte aber saßen Richter. Und hatten sie gerichtet, so hießen sie die Gerechten den Weg zur Rechten aufwärts durch den Himmel gehen und hefteten ihnen das Zeichen ihres Spruches an die Brust; die Ungerechten hießen sie den Weg zur Linken abwärts nehmen, und auch sie trugen die Zeichen ihrer Taten, aber auf dem Rücken. Als aber die Reihe an ihn kam, da erging ein Befehl an ihn: er müsse den Menschen Botschaft bringen aus dem Jenseits. Und sie hießen ihn hören und sehen alles, was da war. Da sah er durch den Schlund des Himmels und den Schlund der Erde die Seelen von hinnen gehen, die ihren Spruch empfangen hatten, und wieder andere aus dem Schlund der Erde emporsteigen voller Schmutz und Staub, und aus dem Schlund des Himmels andere herniedersteigen voller Reinheit. Und wie sie kamen, schienen sie von einer langen Reise herzukommen, traten freudig auf die Wiese und lagerten sich wie zu einer Festversammlung. Und die einander kannten, begrüßten einander und erkundigten sich, die aus der Erde kamen nach den Dingen im Himmel, die vom Himmel kamen nach den Dingen unter der Erde. Und sie erzählten, die einen mit Jammern und Klagen, eingedenk, was sie auf der Fahrt unter der Erde hatten sehen und leiden müssen – denn die Fahrt währt tausend Jahre –, doch die vom Himmel kamen, hatten von Freuden zu erzählen und Schauplätzen von einer unsagbaren Schönheit . . . Da fragte einer einen andern, wo wohl Ardiaios, der Große, bliebe, und der Gefragte antwortete: »Er kommt nicht und wird nicht kommen.« Es hatte aber dieser Ardiaios einst sich zum Tyrannen gemacht in einer Stadt Pamphyliens. . . . Denn eins der furchtbaren Gesichte (fuhr er fort), die wir zu erdulden hatten, war auch dies: da wir schon nahe dem Munde waren, um ihm zu entsteigen, da, nach allen anderen Leiden, die wir durchlitten hatten, sahen wir plötzlich ihn und eine Schar um ihn, die meisten davon Tyrannen, doch auch ein paar Bürger, deren Frevel groß genug war – sahen wir, wie der Mund, da sie ihm schon entsteigen wollten, sie nicht annahm und zu brüllen anhub, so oft solch heillos Verderbter oder seiner Buße nicht Genügender hinaufzugehen versuchte. Es standen aber da Gesellen, wilde, feurige Gestalten, die horchten des Tons, griffen die Schuldigen und schleppten sie von hinnen. Doch dem Ardiaios und seinen Genossen banden sie zusammen Hände, Füße und Haupt, warfen sie nieder, schunden sie, zerrten und rissen sie über das Dorn-

gestrüpp am Wege und erzählten denen, die vorübergingen, ihre Missetat, und daß sie in den Tartaros geworfen würden. Da war denn unter allen ihren Ängsten die größte, daß ihnen beim Aufstieg nicht der Ton erdröhne, und schwieg ihnen der Mund, so waren sie beglückt, ihm zu entkommen.«

Das Totengericht scheint ähnlich wie im Gorgias, nur ist alles räumlicher geworden, anschaulicher, bestimmter, und doch auch fremder und unfaßlicher. Auch das Volkstümliche, ›Pamphylische‹, dient der Unfaßlichkeit. Und wieder verbindet sich das Volkstümliche, ›Orphische‹, mit Elementen einer wissenschaftlichen Kosmologie. Denn weiter geht die Reise: was bisher erkannt ward, ließ noch immer nicht das waltende Gesetz erkennen. Ungeheurer muß der Schauplatz werden, nun der Kosmos, doch der Kosmos eingebunden in ein Lichtband, überragt von einer Achse; die Planetensphären schachteln sich in eine Spindel, und ihr Rollen wird zum kreisenden Geschehen der Moiren:

»Nach sieben Tagen Rast mußten sie aufbrechen am achten Tage von der Wiese. Und nach vier Tagereisen kamen sie an einen Ort, da sahen sie von oben über den ganzen Himmel und die Erde ein gerades Licht gespannt wie eine Säule, einem Regenbogen ähnlich, aber glänzender und reiner. (Um das unmythische Substrat zu nennen: offenbar die Milchstraße.) Und nach einer weiteren Tagereise kamen sie heran und sahen, wie vom Himmel her dies Licht in seiner Mitte die Enden der Reifen, die den Himmel umfassen, in sich eingebunden hielt. Denn das Licht ist selbst das Band des Himmels, wie die Gurten der Trieren seiner Kreisläufe Umfassung. Aber von seinen Enden aus erstreckte sich die Spindel der Ananke, um die alles Kreisen schwingt. Die Stange und der Widerhaken sind von Stahl, der Wirtel gemischt aus Stahl und anderen Stoffen . . .«

Es folgt die Beschreibung, wie in diesem Wirtel, das heißt innerhalb der Fixsternsphäre, konzentrisch geordnet sieben kleinere Wirtel oder Ringe, die Planetensphären, kreisen. Fast scheint uns dies zu genau. Wir fordern vom Visionären wirres Leuchten, nebelhaftes Wogen und chaotisches Gedränge, der Grieche eher das Gegenteil: seine Vision ist räumlich, scharf und gegenständlich. Man hat sich nicht gescheut, in einem anderen Fall von einiger Pedanterie zu reden. Doch die Schilderung des ungeheueren Türsturzes, der bei Parmenides die beiden Welten des Erkennens scheidet, ist in ihrer Gegenständlichkeit der Schilderung der Weltspindel und ihres sphärischen Gefüges zu verwandt, als daß nicht auch ein allgemeiner Unterschied der Form im Visionären anzunehmen wäre.

»Aber es dreht sich die Spindel im Schoße der Ananke. Eine Sirene sitzt auf jedem ihrer Ringe, schwingt mit um und singt je

Eine Stimme, Einen Ton, und alle Töne, acht an Zahl, ergeben Eine Harmonie. Doch andere sitzen rings im Kreis, in gleichem Abstand, drei auf drei Thronen, der Ananke Töchter, in weißen Gewanden, Binden um das Haupt, die Moiren: Lachesis, Klotho und Atropos. Und preisend singen sie zu der Sirenen Harmonie, Lachesis das Vergangene, Klotho das Gegenwärtige, Atropos das Zukünftige. Und Klotho berührt von Zeit zu Zeit den äußeren Ring des Wirtels mit der Rechten, um ihn drehen zu helfen, Atropos die inneren mit der Linken, Lachesis abwechselnd mit beiden Händen beides. Als sie da ankamen, hatten sie stracks vor Lachesis zu treten, ein Prophet hieß sie sich aufstellen in einer Reihe, nahm die Lose und die Lebensmuster aus dem Schoße der Lachesis, stieg auf eine hohe Bühne und sprach: So spricht Anankes Tochter, Jungfrau Lachesis: Eintägige Seelen, die Zeit ist gekommen! Beginne, was sterblich ist, von neuem den Kreislauf der Tode! Euch lost der Dämon nicht, den Dämon wählt ihr selbst. Wes Los das erste ist, wähle zuerst das Leben, dem er vereint sein wird nach der Notwendigkeit. Tugend ist herrenlos: werft sie weg oder achtet sie, so habt ihr danach ihrer weniger oder mehr. Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos.«

Auch der Mythos des Phaidros kennt, wie dieser, ein kosmisches Kreisen. Doch dort war das Kreisen der Gestirne Schwung, Flug, Seligkeit, im Staat ist es Notwendigkeit, stählerne Spindel, ewiger Einklang, Unausweichlichkeit: Gerechtigkeit. Der Sinn der Weltspindel redet aus der Prophetenrede, wie die Weltspindel zur kosmischen Gestalt dieser Prophetenrede wird. Die Kreisläufe der Seelen schwingen um dieselbe Achse wie die Kreisläufe des Himmels.

Und wie im Reiche des Todes eine Unterwelt und eine Oberwelt gegeneinander traten, so gibt es dergleichen Scheidung auch im Reiche der Dike. Auch hier dieser Gegensatz der Schauplätze: dort das Gericht, hier die Wahl; dort die brüllenden Schlunde, hier das Lichtband; dort Ardiaios und die Strafgeister, hier Lachesis und der Prophet. Über der strafenden, vergeltenden, negierenden Gerechtigkeit erhebt sich die umschließende, bewegende. So leitete die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit hinüber in den Staat und aus dem Staat hinüber in die Seele. Aus dieser umschließenden Gerechtigkeit ergab sich die Gerechtigkeit des einzelnen: die Forderung für jeden, das Seine zu tun. Vergelten und Gesellen, Scheiden und Verbinden, Sühne und Verein: das ist die Zweiheit, deren Einheit Dike ist. So sind auch die Erinyen Rächende und Segnende, Ausmerzende und Einende zugleich. Als solchen gab ihnen Athena ihren Kult in ihrer Stadt: den Schwestern der Moiren (Aischylos, Eumeniden 960). Und wieder zurückgenommen in die Seele, führt diese

Gerechtigkeit zur Übereinstimmung des Loses mit der Wahl, des Schicksals mit der Freiheit.

Was der Logos lehrte, offenbart der Mythos, nicht weil er ein Gleichnis, Widerschein, Allegorie des Logos wäre, sondern weil es einen Urquell gibt, dem beide entströmen. Die in sich beruhende Kreisläufigkeit in der Bewegung, die konzentrisch Seele, Staat und Dike eins im anderen schwingen läßt, ergreift die Weltspindel im Mythos, dessen Schöpferin Dike ist, wie Thanatos und Eros die Schöpfer der Mythen sind im Phaidon und im Phaidros.

Mythen des Alters

1. Politikos

Ein Werk des Übergangs zwischen der mittleren Periode und dem letzten Alterswerk ist der Politikos, und wie der Dialog, so auch sein Mythos. Noch einmal wird das Fragespiel der Dialektik in der Mitte unterbrochen, und ein Spiel ist auch wieder der Mythos, der es unterbricht, aus Laune, Zärtlichkeit und Übermut entsprungen, noch nicht wie im Werk des letzten Alters ›heilige Sage‹, sondern Märchen, wie die »Märchen, denen Kinder lauschen«.

Wieder bringt der Mythos eine Umkehr des Bestehenden, dem Sinne nach am meisten der des Phaidon zu vergleichen. Wie dort die scheinbar freie, über das Meer erhobene Erde, auf der wir zu leben wähnten, nicht als ihre wahre Oberfläche sich erwies, sondern als eine dunkle und getrübte Tiefe; wie die wahre Erde erst auf einer Höhe anfängt, von der wir nicht träumten; wie das Oben und das Unten sich verschob, verschiebt sich hier das Nacheinander in der Zeit. Wie dort das Irdische des Raumes in seiner scheinbaren Vollkommenheit hinab ins Unvollkommene sank, gemessen an der Reinheit einer anderen Höhe, so erhebt sich hier, gegen das Jetzige der Zeit, ein anderer, vollkommenerer Weltenablauf. Auch die Zeit, in der wir leben, ist gleichsam ein Unten gegenüber einem Oben. Jene umgekehrte, bessere Weltzeit, die mit diesem Lauf der Dinge, den allein wir kennen, wechselt, ist die Zeit, in der Gott selbst den Kosmos lenkt. Dem ewig Unveränderlichen ziemt nicht, Welt und Zeit bald in der einen, bald in der anderen Richtung hin und her zu drehen. Doch auch dem Kosmos ziemt nicht, daß Gott selbst ihn ewig drehe. Noch gibt es der Götter zwei, von denen bald der eine, bald der andere, bald in diesem, bald im umgekehrten Sinn regiere. So bleibt nur übrig, daß der Kosmos bald geführt von Gott Unsterblichkeit und Leben in sich aufnehme, bald ohne Lenkung, sich selbst überlassen, rolle, wie er rollen mag. Das klingt

wohl wunderbar und doch sind unsere Vorderen dessen Herolde. Uralte Kunden wissen von dem größten aller Wechsel. Die Erinnerung an die Zeitenwende lebt in der Geschichte von dem Zeichen, das dem Atreus ward, da die Sonne begann im Osten statt im Westen aufzugehen. Auch was man von der umgekehrten Ordnung unter Kronos sich erzählt, deutet auf jene Weltzeit . . .

Noch einmal wiederholt die spielerische Mythendeutung das ironisch fabulose Spiel der früheren Werke. Daß der Inhalt so viel schwerer und das Spiel darüber so viel leichter wurde – wie denn solche Leichtigkeit nicht ohne Schwere ist –, hat seinen Grund im Wesen der Entwicklung, darin, daß der alte Platon so viel tiefer, losgelöster, wundersamer und an Äußerem und Verborgenem reicher ist als seine Jugend.

Jedoch solch ein Trümmer alter Überlieferung ist auch die Sage von der Erdgeburt der ersten Menschen. Ehedem, als alles seinen umgekehrten Weg lief, wuchsen auch die Menschen aus der Erde, wie sie jetzt unter der Erde enden. Sie begannen mit dem Alter, ihre weißen Haare wurden schwarz und ihre rauhen Wangen glatt. Die Leiber wurden blühender, mit jedem Tage straffer, zarter, kindlicher, dann kleiner – bis sie in ein Nichts sich lösten. Doch auch das Leben selbst, so voller Mühen in diesem Lauf der Dinge, war in jenem Lauf voll Leichtigkeit. Gott selbst rollte die Zeit, und Geister hielten als getreue Hirten alle Wesen unter ihrer Hut. Da war jedes sich selbst genug. Man fraß einander nicht. Man kannte weder Krieg noch Zwist; Gott waltete als Herr unter den Menschen, wie der Mensch in dieser Welt unter den anderen Geschöpfen. Mild war die Luft, der Mensch war nackt, sein Lager das Gras, Nahrung bot sich von selbst, man brauchte weder Staat noch Weib noch Kind. Erinnerungslos wuchs immer neu das Leben aus der Erde. – War nicht jenes Dasein unter Kronos glücklicher als dieses unter Zeus? Wenn nur die Kronossöhne nicht versäumten, ihre viele freie Zeit auf das Philosophieren zu verwenden, nicht nur selbst einander zu befragen, sondern auch die übrigen Geschöpfe: so ist wohl die Antwort klar. Doch wenn sie nichts Gescheiteres zu tun hatten, als einander Märchen zu erzählen, wie wir jetzt von ihnen: so ist auch wieder die Antwort klar.

Es folgt die schmerzliche, chaotische Geburt der unvollkommenen, sich selbst überlassenen Zeit. Die Form des Ausholens vom Urbeginn, der Stil der ätiologischen Geschichte zur Belehrung, weshalb es in dieser Welt nicht anders sei, verknüpft wieder den Mythos des Politikos mit dem Sophistenmythos des Protagoras. Auch Gottes Eingriff und Befürchtung teilen beide miteinander. Aber dort faßte Platon sich im Fremden, Anderen, Bunten, Negativen, in der

Auseinandersetzung, im Agon, die Ironie ergriff das Gegnerische, ihr Gebaren war polemisch – inwiefern sie damit auch sich selbst ergriff, ist eine andere Frage. Hier ist alles Platons eigen. So weit Platons Seele reicht, reicht Platons Herrschaft. Und die Ironie gleicht einem Obschweben über sich selbst.

»Als aber jener Welt Zeit sich erfüllt hatte und neuer Wandel kommen sollte – denn es hatte jede Seele ihren Kreis durchlaufen, als Samen in die Erde fallend, so oft ihr befohlen –: da ließ der Steuermann des Alls das Ruder fahren, begab sich auf seine Warte, und es machten sich daran, die Welt rückwärts zu drehen, das Schicksal und die eingewurzelte Begierde. Die Teilregenten unter dem höchsten Gotte all, da sie begriffen, was geschah, entließen ihre Teile auch aus ihrer Obhut. Da kehrte die Welt sich um, stieß gegen sich selbst, da Anfang gegen Ende, Ende gegen Anfang fuhr, erbebte in ihren Festen und breitete ein neues Sterben über alle Arten ihrer Wesen. Nach geraumer Zeit, da nach dem Toben wieder Ruhe, nach dem Beben wieder Stille über sie gekommen war, fand sie sich selbst in ihren eigenen und gewohnten, gleichmäßigen Lauf, ward ihrer selbst wieder und ihrer Wesen Herrin und Behüterin und trachtete der Lehren ihres Schöpfers und Vaters sich zu erinnern. Aber ihr Gelingen, anfangs besser, wurde gegen Ende schwächer. Daran war die Körperlichkeit ihrer Mischung schuld, die Erbschaft ihrer Vornatur, da sie ein gut Teil Chaos barg, bevor sie diese Ordnung einging. Denn was sie Schönes hat, stammt alles von dem Ordner; was unter dem Himmel böse und unrecht ist, hat sie von ihrer Urnatur und teilt es ihren Wesen mit. Daher, solange sie mit des Lenkers Willen ihre Wesen hegte, zeugte sie des Schlechten wenig, viel des Guten. In den Zeiten ihrer Trennung treibt sie es am besten stets im Anfang ihrer Freiheit. Mit der Zeit vergißt sie, und das Leiden ihrer alten Krankheit, ihre Urzerrissenheit wird wieder Herr in ihr. Am Ende schlägt es aus an ihrem Leibe wie ein Aussatz, allzuwenig Gutes, allzuviel des Gegenteils zeigt ihrer Säfte Mischung, und sie selbst mit allen ihren Wesen kommt dem Tode nahe. Da sieht Gott-Ordner sie in ihrer Not, besorgt, der Wirrnis Sturm könne sie fassen, daß sie berstend in den unendlichen Grund des Andersseins versinke, ergreift selbst wieder das Steuer, führt das Kranke, durch die Zeit der Eigenmacht Zersetzte wieder in die andere Bahn, hilft, bessert und verleiht der Welt Unsterblichkeit und nie alternde Jugend . . .«

Der Mythos des Politikos scheint ein sich selbst aufhebendes Spiel. Und doch hebt er das andere Spiel, das Spiel der Dialektik auf, indem in seinem Spiel die höhere Wirklichkeit, das Göttlich-Urbildliche eines höheren Herrschertums in einer kosmischen, noch nicht

sozial gebundenen Menschheit sich erblicken läßt, der Dialektik unerreichbar. »Es ist schwer, mein Teurer, von den höheren Dingen ohne Beispiel einen Begriff zu geben. Geht es uns doch wie einem, der im Traume alles gewußt hat und im Wachen nichts mehr weiß.«

Den ›Motiven‹, zumal denen, die jenseits von Platon liegen, nachzugehen ist dieses Ortes nicht. Den Kreislauf lehrten die Milesier, ebenso ›Unsterblichkeit‹ und ›ewige Jugend‹; den Wechsel der Weltperioden vor allem Empedokles, zugleich die Umkehr und das Vorwalten entgegengesetzter, ineinanderwirkender Mächte, das verlorene Paradies erinnert an Schilderungen des Urzustandes . . . Aber die Gegenbilder würden uns doch nur wieder zu Platon führen.

Fragen wir nach Ort und Stufe, die dies mythische Gebild in Platons eigenem Werk bedeutet, so sehen wir die mythischen Bewegungskosmen, innerhalb deren die Seelen sich erhoben, fielen, ›sich erinnerten‹, ›vergaßen‹, im Begriff zur Weltseele zu werden. Die ›Erinnerung‹ der Einzelseele hat sich zur ›Erinnerung‹ der ›Welt‹ erweitert, die Präexistenz der Seele wandelt sich in eine Art Präexistenz des Kosmos. Die Drehung des Himmels und die Abläufe des Lebens, beides durch die Anschauung der Richtung in der Zeit verbunden, bilden eine Einheit, wie hier, so bereits im Staat, so später im Timaios. Teilt die Weltseele ihr eigenes Wesen allen anderen Wesen mit, wie im Politikos gelehrt wird, so muß auch die Umkehr der Gestirnsläufe die Umkehr aller Abläufe des Lebens mit sich bringen. Diese Umkehr selbst ist freilich die gewohnte, fabulose, in der Form dieselbe alte Umkehr des Bestehenden wie in den Mythen des Protagoras, des Gorgias und des Aristophanischen im Symposion. Aber hier, wo sie zum letztenmal erscheint, verdeckt sie eine für dies Spiel fast allzu schwere Fülle kosmologischer Kategorien: Verhältnis zwischen Welt und Schöpfer, Vorbild und Materie, Nachahmung und Abfall, Selbig-Sein und Anders-Sein, Regel und Chaos, Soll und Sein schlechthin oder vielmehr, da sich das Sein für Platon auf seiten des Sollens stellt, Sollen und unvollkommenes Sein: – der Mythos des Timaios ist im Reifen. Die mythische Form der Umkehr zerlegt in ein Nacheinander in der Zeit, was sich in einer anderen Form in einem Ineinander oder Übereinander darstellt. Beginnt das Nacheinander, die vollkommene und die unvollkommene Welt, einander zu durchdringen, teilt dieses Durchdringen sich in Schöpfertum und Widerstand, in Bilden und Empfangen, so entsteht diejenige mythische Konzeption der Welt, die man im Grundriß des Timaios wiederfindet.

2. *Timaios*

Hier kann nun dem mythischen Hauptwerk, dem Timaios, nicht das Recht werden, das ihm gebührte. Zwar in welchem Tale des Mythos man auch wandere, wird der Blick sich immer auf diesen Gipfel richten. Aber das Problem des Mythischen beginnt so tief in Fragen einer Platonischen Dogmatik einzugreifen, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Platons Mythos und den Wissenschaften der Akademie fängt an auf einen solchen Umfang anzuwachsen, daß unser Versuch, in dieser Form sie zu bewältigen, versagen müßte. Um aber doch einen Übergang zum Kritias und zur Frage der Ideenlehre zu gewinnen, möge folgendes gesagt sein.

Wenn der Mythos selbst ein Abbild oder Gleichnis ist und als das Gleichnis, das er ist, die Welt von sich aus formt; wenn ebenso die Welt des Sichtbaren ein Gleichnis ist, das nach dem Unsichtbaren ebenso sich formt: so wird die Welt, sofern sie Abbild oder Gleichnis ist, dem Mythos, der ein Gleichnis ist, verwandt (28 b c). Der Mythos seinerseits strebt in den Kosmos, nicht erst im Timaios, sondern von Anfang an. Aber dort überwog gleichsam der Mythos, und der Kosmos ordnete sich unter; im Timaios ist es umgekehrt. Der Kosmos wird mit Mythischem durchdrungen oder, was dasselbe ist, er wird zum ›Abbild‹, ›Mimèma‹. Der Mythos, umgekehrt, entwickelt sich zu einer gleichnishaften, das heißt abbildlichen Welterklärung oder vielmehr Welterschaffung. (Denn zum Gleichnis wird das ›Gleichnis‹, das heißt Bild, εἰκών, erst durch Rhetorik und Grammatik, dann, im metaphysischen Begriff, durch den Neuplatonismus.) Ein System entsteht aus stetig absteigenden Reihen immer schwererer, dumpfer gebundener ›Abbilder‹ des Geistigen im Stofflichen. Die Abgrenzung des Mythischen als des Wahrscheinlichen gegen das Wahre ist zuletzt dieselbe und desselben Ursprungs wie im Phaidros und im Phaidon. Das Erkennen strebt nach Wahrheit; das Bilden, als ein Abbilden, nach dem Wahr-Scheinlichen[5]. Doch auch das Bildnerische, das Demiurgische entbehrt nicht einer Folge. Dort das Urbildliche, hier die Schranken der Materie, sie bestimmen seine Richtung und umreißen seine Grenzen. Es entsteht in deduktiver Form eine Methode der ›Wahrscheinlichkeit‹. So wiederholt die Gleichnisform den vorsokratischen Diakosmos. Das Ewige und das Werdende, das Selbige und das Andere, die zwei entgegenstrebenden Bewegungen der Himmelskörper, Makrokosmos Mikrokosmos, Himmel Schädel –: absteigend enthüllt sich jedesmal das Niedere als das Bild eines Höheren.

[5] Dieser Wahrscheinlichkeitsbegriff ist also grundverschieden vom sophistischen oder rhetorischen. Dem letzteren fehlt der Gleichniswert, er steht nicht die Wahrheit vertretend, er ist ein Produkt der Skepsis, der sophistischen Antilogie, der rednerischen Praxis usw.

Aber auch vom Niederen aus betrachtet ist die Gleichnisform, als Form, mag auch ihre Erfüllung öfters Willkür sein, mehr als ein willkürliches Spiel: sie ist ein wesenhaftes Schauen und Deuten der Natur nach ihrem unbegrenzten Fluten, ihren dunklen Kreisläufen, verworrenen Trieben, dämmernden Begierden und in Stoff und Blut gebannten Ahnungen des Geistes. Die Kenntnis der leiblichen Organe, die der Medizin verdankt wird, füllt sich mit Gesichten wie von einem Ringen zwischen Form und Strom, Behältnissen und Säften, dienender Funktion und Eigenmacht der niederen Tierheit, die der Leib beherbergt. Alles aber deutet auf ein Maß und Sollen, dessen Urbild für den Leib der Kosmos darstellt. Auch eine zu große Seele in zu schwachem Leibe ist Verstoß gegen das Maß; das klingt sehr wenig christlich, auch sehr wenig neuplatonisch. Denken wir für einen Augenblick zurück an Eryximachos: was dort veraltete, wird im Timaios wieder jung; die neue, aus dem Urbild und dem Sollen kommende Intuition der Welt gibt auch dem Leibe wieder seinen Sinn.

Tod, Geburt, Beschaffenheit der Wesen als ›Abbild‹ der Zustände des Kosmos sind bekannt aus dem Politikos, zugleich der Ordner und Demiurg und die Umläufe des Himmels nach dem Vorbilde des Ewigen. Aber was dort über einen ersten Ansatz nicht hinauskam, kommt mit Macht nun zur Entfaltung. Im Timaios endlich ist der ›Mythos‹ nicht mehr ›Märchen‹, nicht mehr Umschweif, kein Kontrast mehr zwischen Spiel der Form und Ernst des Sinnes: erst im Timaios wird der Mythos ohne Brechung ›heilige Lehre‹. Was man orphisch und pythagoreisch an ihm nennt und nannte, ist zumal auch diese Heiligkeit: die neue Heiligkeit der neuen, freien und aufs neue wieder feierlich gebundenen Sprache und die alte Heiligkeit des kosmogonischen Mysteriums.

Die Mythen Platons kommen gleichzeitig aus einem Pathos und aus einer Sicht; sie sind die schöpferischen Ausbrüche und Ausdrücke entweder von Ergriffenheiten oder eines der Idee habhaften Schauens (beides sei geschieden nach dem jeweiligen Überwiegen). Die Schöpfungsidee im Timaios ist die mythische Gestaltung, will sagen die schöpferische Umkehr einer Sicht der Welt als eines allgemeinen Hinsollens und nach Stufen verschiedenen Hinkönnens zum Geiste. Die *Form* dieses Sollens ist das *Bild*. Insofern wäre die Weltsicht des Timaios mythisch, auch ohne den Schöpfungsmythos. Denn die Wissenschaft, wie z. B. Medizin, Astronomie, Mathematik, hat für die Deutung im Bild keinen Raum; sie löst sie auf. Der Mittler zwischen Geist und Stoff ist der Demiurg, das heißt der Bildner. Die

polare Einheit zwischen Bild und Wissenschaft und der Triumph des Bilds über die Welt, des Deutens über das Erkennen – angesichts der Körperwelt –: das ist, wenn nicht *der* Sinn, so doch *ein* Sinn im Mythos des Timaios. Das doppelte Ausgehen: zugleich von den obersten Kategorien des Geistes und von dem chaotischen Gewirr des Ungestalten, dort vom ›Nus‹, hier von der ›Ananke‹ – die große Cäsur liegt 47 e –, als von dem männlichen und dem empfangenden Prinzip, ordnender Kraft und aufnehmendem Raume: erfaßt in der Mitte die Natur, durch die Erbringung des ›Wahrscheinlichkeits‹-Beweises für ihr bildempfängerisches Wesen. Aber bildhaft, das heißt mythisch. Formt der Mythos die Natur? Oder formt die Natur den Mythos? Oder formt *ein* Demiurg sie beide? Genug, nur das ›Bild‹ durchseelt, durchlebt, durchschafft die Welt und zeigt das Sein auf Gott bezogen.

Wie aber die alte Form mit einem neuen Sinn erfüllt wird, so begreift sich auch erst ganz aus einem alten Sinn die neue Form des kosmogonischen Gedankens. Die mythische Form des Timaios entsteht nicht, wie man das wohl gedacht hat, aus einer Verlegenheit, weil Platon von seinen Ideen zum Kosmos auf dem Wege einer ernsten Forschung nicht habe gelangen können. Wie der Mythos, innerhalb des Mythos selber, eine Mischung und Durchdringung eines mythischen und eines wissenschaftlichen Weltbilds darstellt, dergestalt daß man nicht sagen kann, welches von beiden überwiege, oder wo das eine aufhöre, das andere anfange, so ist der Timaios auch als *Werk* eine Kosmogonie der Seele, dergestalt daß empfangende und ordnende Kräfte, Bild und Dialektik, Sinnlichkeit und Geist, Dumpfheit und Licht, Fließen und Form einander mischen und durchdringen. Der Demiurg, der zwischen Sein und Werden, Ewigem und Zeitlichem, Urbild und Abbild, schauend und schaffend in der Mitte steht, ist als die schöpferische Einheit aller Gegensätzlichkeit, im Inhalt wie in der Struktur des Werks, das kosmogonische und mythogonische bewegende Prinzip zugleich. Die Frage, weshalb Platon, anstatt einer Welterklärung, seinen Mythos vom Demiurgen schuf, rührt an die Harmonie des Inhalts und der Form.

Daher ist auch die Weltseele nicht nur eine Gestalt *im* Mythos, sondern auch wieder gestaltendes, *am* Mythos formendes, ihn mitbedingendes Prinzip. Die Weltseele ist keine makrokosmische Erweiterung der Einzelseele, kein Geist, Hauch, Stoff, der die Welt durchdränge, nichts derart wie in der Vorsokratik, wie bei Diogenes von Apollonia oder Anaximenes die Luft, nichts Vitalistisches, auch nichts Organisches: sie ist die Welt- und Seinsordnung als lebenschaffendes Prinzip schlechthin, und zugleich, ihrem Inhalt nach, Ordnung schlechthin von allem, was Inhalt der ›Seele‹ ist – dies

mythisch dargestellt in kosmogonischen Prozessen. Wie die Weltseele aus polaren Wesenheiten, als Gestirnskosmos, ›gemischt‹ wird, wie in ihrer Mischung drei zu eins wird: das Selbige, das Andere und die Mischung aus dem Selbigen und dem Anderen, um alsbald wieder zerlegt, ›zerschnitten‹ und ›geteilt‹ zu werden, im harmonischen Verhältnis der geheimnisvollen Zahl: so bildet sich, nach dem Gesetze der Polarität, die Seele als Vereinigung der Gegensätze: aus der Kraft der einigenden Mischung und der Kraft der logischen Zerteilung; ihre Kraft, durch Mannigfaltiges sich einend abzuwandeln, eint sich mit der Kraft des Teilens, Ordnens und Bewältigens durch Zahl und Begriff. Dasselbe Kräftepaar, das jede Einzelseele ordnet und durchwaltet, ordnet und durchwaltet auch die Welt. Die Polaritäten, deren Weltwerdung der Mythos des Timaios darstellt, sind Kräfte der Seele; indem sie die Welt schaffend durchdringen, schaffen sie die Spannungen, die sich entladen. In der vorsokratischen Problemform ist der Ahn dieser Kosmogonie, als kosmogonischer Entwurf der Ordnung einer Denk- und Seinsweise zugleich, die ›Doxa‹ oder Scheinwelt des Parmenides, wie die Parmenideische Seinslehre der vorsokratische Vorfahr der Platonischen Ideenlehre ist.

Urpole sind Chaos und Idee; als solche wirken sie im Mythos oder, was dasselbe ist, im Kosmos, vom Ganzen ins Einzelne, wie vom Umschließenden ins Innere, und zwar in immer mannigfaltigeren Formen. Die Polaritäten ordnen sich gleichsam konzentrisch, vergleichbar der Weltmaterie in der alten vorsokratischen Kosmogonie, von der Peripherie zur Mitte. Sein und Werden, Geist und Seele, wie wiederum Seele und Körper; Wahrnehmbarkeit (seelische Gegebenheit des Stofflichen) und Stofflichkeit, sinnliche Qualität und Element; Ganzheit und Teil, Unsterblichkeit und Sterblichkeit, Vollkommenheit und Siechtum, Seele und Organ, Organlosigkeit und Fessel der Organe (so die eleatischen Prädikationen: ›eins‹, ›eingeboren‹, ›vollendet‹, ›ohne Alter‹, ›ohne Krankheit‹ ἕν, μονογενές, τέλεον, ἀγήρων, ἄνοσον 31 b, 33 b c; man darf nur nicht, wenn man dann bei den medizinischen Kapiteln anlangt, die Vollkommenheit der Weltseele vergessen haben!): so wird stets ein Gegensatz von einem Gegensatz, ein Engeres zugleich von einem Umfassenderen umschlossen. Das Vollkommenere umschließt das Unvollkommenere wie die Figur der Kugel alle übrigen Figuren (33 b). Und wie die Kugelform zur Polyederform, die Weltseele zum Element, verhält zum Ganzen sich das Teil, zum Unversehrten das Teilhafte. Das Hineinmischen der Stereometrie – zugleich Punkt, Linie, Fläche, Körper – schafft polar im Wandel der vier Urstoffe dieselbe Bindung zwischen ordnenden und wogenden Gewalten, wie polar im

Fluß und Wandel jeder Wahrnehmung – sei sie noch so verwirrt (43 de) — jene geheimnisvolle Zahl wirksam enthalten ist, nach deren Proportion die Weltseele geteilt ward. Die Vierzahl zwar dieser bestimmten Körper aus der Zahl der Polyeder unterliegt derselben spielerischen Willkür, die das Recht des Mythos ist, wie die bestimmten Zahlen als Verhältnisse der Weltseele. Doch Zahl und reine Körperform an sich gehören ebenso notwendig in den Kosmos, wie sie in der Seele sind. Denn nur Gleiches erkennt das Gleiche, und die Einzelseele ist ein Teil der Weltseele. Die Mathematisierung der Demokriteischen Atomlehre, die man bei Platon wahrnahm, bedeutet in Wahrheit eine Umkehr in der Richtung: Form ist Geist. Die Geistgeburt des Elements nimmt ihren Weg über die Geistformen des Raums, die in den Lehren der Geometrie und Stereometrie sich darstellen.

Und wieder wird der Mikrokosmos Leib zum Ebenbild des Makrokosmos. Der Urmächte-Gegensatz, aus dem die Welt hervorbricht, zeugt in immer neuen, abgeleiteteren Formen fort bis in alle Verästelungen des Organischen. Rückenmark und Gehirn, als die zur Empfängnis des göttlichen Samens vorgebildeten Organe, werden, anders als der übrige Leib, nicht aus den Elementen selbst gebildet, sondern aus den reinsten Urbestandteilen der Elemente, aus den gleichmäßigsten Urdreiecken, in die der Gegenpol des Geistes, die formlose Raummaterie, sich zuerst zerlegt hat (73 ab). Also wirkt im seelischen Organ dieselbe reinste Form geteilten Raums, das heißt, mythisch gesprochen, das Organ ist aus derselben reinsten Form als seinem Stoffe geschaffen, die allen Übergang und Wechsel der Elemente in- und auseinander allererst ermöglicht. Das Mark wird zum ›Anker‹, von dem aus die ›Haltetaue‹ für den Körper ausgehen. Denn wie das Beseelende vor dem Beseelten ist, so ist auch das Begehrende vor den begehrenden Organen (vgl. Gesetze 897). Die demiurgische Erschaffung bringt eine Vergeistigung der Anschauung des Leibes wie der Welt, die auch den Leib in seinen leiblichen Polaritäten, aus Freiheit und Zwang, Zweck und Notdürftigkeit begreifen lehrt. Durch fortgesetzte Fügung eines Gegensatzes in den anderen, auch im Leibe, Mark und Knochen, Seele und Organ, Gelenk (gleichsam das Geistige, dem Geist Gehorchende) und Fleisch (das Stoffliche), erbaut sich, nach den Wertstufen der Kräfte, die Hierarchie der Zwecke: das, wessen man mit dem Worte ›Teleologie‹ sich zu entledigen gewohnt ist.

Die mythische Form der Schöpfung stellt in ihrer Spannung zwischen Schaffen und Erkennen, Demiurg und Materie, Seele und Notwendigkeit, Mythos und Wissenschaft dieselbe Gegensätzlichkeit dar, wie, was ihren Inhalt ausmacht, die Kosmogonie. Äußere und

innere Form, Inhalt und Werk sind eins. Der Schöpfungsmythos gibt die mythische, nur durch den Mythos, das ›Bild‹ überhaupt mögliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Kosmos und des Leibes. Weil der Kosmos und der Leib in ihrer Art erforschte Dinge sind, nicht anders als das Reich des Geistes, müssen Wissenschaft und Mythos einander durchdringen. Doch der Mythos muß obsiegen. Die Abwehr der Sinnlosigkeit, die sich durch Platons ganzes Lehren zieht, die in den Bekenntnissen von der Bedrängnis und Ratlosigkeit, aus denen die Idee errette, oft genug hervorbrach, wird zur ungeheuersten Apologie der Welt. »Wenn diese Welt schön ist und der Demiurg gut, so sah er auf das Ewige; ist sie, was auch nur auszusprechen Frevel wäre: so auf das Gewordene.« (29 a) Wer könnte den Abgrund dieses ›Wenn‹ ermessen? Die Weltflucht des Phaidros wird zur schöpferischen Hinnahme der Welt in der Urbild-Schönheit ihrer oberen Reiche und in ihrem stetig zunehmenden Unvermögen nach den unteren. Was im Mythos des Politikos in zwei Weltzeiten zerbrach, schließt sich zusammen. Die Elemente, der Leib, die Seele, der Himmel, der Demiurg selbst, sie können nicht besser. Denn dem Nus entgegen steht Ananke. Der Weg vom Beginn zum Ende, vom Geist in den Stoff, vom Einfachen ins Mannigfaltige führt nicht empor. Die sechs Bewegungsrichtungen des Lebewesens sind ein Notbehelf gegen die siebente, kreisförmige des Himmels . . . Und doch ist es dieser Abstieg, der allein im Sinnlosen den Sinn bewirkt. Über das Chaos rettet nur das Unvollkommne. So meistert am Ende die Polarität, die der Idee ihrer Idee nach innewohnt, dasselbe oder nahezu dasselbe, was einst Heraklit durch die Koinzidenz der Gegensätze gemeistert hatte: »Ein zufällig hingeschütteter Kehrichthaufe – der schönste Kosmos.«

Was Geist und Fluß, Ordnung und Treiben ist, nimmt seine Richtung zuletzt auf den Kosmos. So entwickelt sich das mythische Weltbild zum Timaios. Die Seele der Eschatologien ist zur Weltseele geworden. Die Idee führt in die Welt zurück. Wie man das nenne, Optimismus, Pessimismus, Resignation oder was sonst, steht hier nicht zur Frage. Aber es wäre irrtümlich, die Richtung umzukehren und den Kosmos in eine Erscheinung, Hindeutung, Symbol und Zeichen supranaturaler Kräfte aufzulösen. Es bezeichnet den Beginn der Spätantike, daß man anfing, den Timaios umgekehrt zu lesen: statt ihn als mythische Gestalt zu fassen, sich aus der Gestalt zu flüchten in pneumatische Erhellung und rätselnde Allegorik.

3. *Kritias*

Der kosmogonische Mythos des Timaios stellt sich dar als eine Gegengabe. Was als Gabe ihm entspricht, ist die Geschichte von dem Ur-Athen und dem Beginn eines Entscheidungskampfes zwischen ihm und den Erobererfluten aus Atlantis. Kosmos und Heroentum durchbrechen eins das andere in demselben Dialog. Staat und Ideenreich, die menschliche und die göttliche Ordnung, stellten sich in ihrer Einheit dar im ›Staat‹. Beides beginnt sich zu polarisieren im Politikos, wo Herrschertum im Staat und Herrschertum im Kosmos sich in Thema und Exkurs, in Dialog und Mythos spalten. Im Timaios verselbständigt sich eine mythische, doch angesichts des Weltbilds reguläre Weltentstehungslehre. Der Mythos strebt sich zu verwirklichen, indem er, was wirklich scheint, die Welt, zum Mythos macht. Nicht anders strebt das ideale Bild des Staates nach seiner Verwirklichung in einer Urgeschichte. Wie im Politikos Mythos und Logos, scheinbar voneinander unabhängig, doch polar gelagert sind, der Mythos als Exkurs im Logos, ebenso der Kosmos und die Urgeschichte im Timaios, als zwei Dimensionen, gleichsam Raum und Zeit, gesondert und zugleich vereint. Kosmos und Vorzeit sind die beiden Richtungen, in denen innerhalb der Gleichniswelt das engere Leben, wie des Leibes so des Staates, über sich hinausschaut. Denn wie der Leib des Kosmos und der Kosmos des Demiurgen, so bedarf der Staat der Vorzeit und heroischen Geschichte. Es ist die Bedeutung des Vergangenen, daß es die Gewähr der Möglichkeit zum Großen mahnend vor die Augen stellt. So ist die Geschichte von Atlantis die Geschichte eines idealen Perserkrieges, dessen der Staat Platons bedarf, um seine Wirklichkeit im Mythos zu vollenden. – Es entstehen keine Mythen mehr, worein die schwingende Seele eines Dialogs sich umformt, sondern Mythen, die wie große Bilder stehen und in sich ruhen. Während der Mythos vordem wesentlich Bewegung war, wird er jetzt wesentlich Durchleuchtung. Das mythische Licht durchdringt die Welt.

Nun aber gehört die vorzeitliche Kategorie zum Formbestand der Mythenbildung Platons überhaupt, nicht anders als die übersinnliche und schlechthin jenseitige, das heißt die Ur-Kategorie. Den wechselnden Weltperioden im Politikos entsprechen im Timaios die Kulturperioden. Auch sie sind durch kosmische Wendepunkte, Katastrophen des Himmels und der Erde, Brände und Sintfluten geschieden, derart, daß die Erinnerung nur durch alte, später mißverstandene Traditionen von der einen Weltzeit in die andere herabreicht. Wie im Politikos als solche Tradition der Mythos von Atreus gedeutet ward, so die Phaethonsage im Timaios. Beides, auf

seine Funktion im Mythos betrachtet, ist dasselbe. Die Motive, Quellen, kurz und gut die vorplatonische Gestalt dieser Gedanken mag noch so verschieden sein: hier handelt es sich um die mythische Form Platons. Kosmos und Urzeit zeigen wieder die Notwendigkeit ihrer Beziehung aufeinander, als verschiedene Dimensionen. Wie die gegenwärtige Zeit der Welt zu trübe, schwach und unvollkommen ist, als daß Gott selbst in ihr das Steuer führen könnte, wie jedoch ihr eigenes, unbeholfenes Rollen, in dumpfer *›Erinnerung‹* eines Besseren, die Gewißheit birgt, daß Gott *einst* selbst das Steuer geführt hat: ebenso entspricht in der historischen Dimension der unvollkommenen Staats- und Herrschaftsart der gegenwärtigen Geschichte und gar dem so fraglichen Athen ein jenseitiges, urbildliches, reines Bürger- und Heroentum in einer jetzt verschollenen Urzeit. Wie die bessere Weltzeit jene Zeit war, da Gott selbst das Steuer führte, so war die Urzeit Athens die Zeit, da die Götter selbst die Menschen lenkten, nicht wie mit der Peitsche das Vieh, sondern wie mit dem Ruder gefügige Schiffe (Kritias 109 c). Wie die Erde, was wir für die Erde hielten, etwas Krankes und Zerfressenes war, verglichen mit der wahren Erde – nach dem Phaidon –, so ist auch das heutige Land Attika ein armer Überrest, den Knochen eines siechen Leibes vergleichbar, gegen die Schönheit, Fülle und Fruchtbarkeit des Landes in der Urzeit. Und nicht anders ist es mit dem heutigen politischen Athen, verglichen mit dem wahren Athen des ›wahren Theseus‹ und des ›wahren Erechtheus‹. Das Vollkommene – einmal muß es sich verwirklicht haben. Es ist die Sehnsucht, solche Wirklichkeit zu schauen, was auch den Mythos von Ur-Athen geschaffen hat. Der Mythos selber ist nichts anderes als dieses Schauen. Das Ur-Athen zeigt sich im gegenwärtigen Athen, mag dies auch noch so trostlos sein: es ist ein dumpfer Traum doch seiner Urgestalt. Nicht dies ist die Gestalt Athens, was da Athen sich nennt, so wie das Licht nicht das ist, was sich auf dem Wasser trübe spiegelt. Dürfen wir hinzufügen, daß auch das Schauen der Ideen zuletzt nichts anderes als ein solches Schauen ist? Und daß, wer dieses Schauen nicht hat, auch die Idee nicht hat und nimmer sie erlernen kann? Wie die Ideen in der Seele als ›Erinnerung‹ aus einer Zeit der Präexistenz, als ›Anamnesis‹ wieder wach werden, so lebt im Ur-Adel Athens, in Platons eigenem Geschlecht zumal, eine Erinnerung, wunderbar und unauslöschlich, an den Staat, der nie in dieser Zeit erschienen ist, und der doch als ›Erinnerung‹ unauslöschlich lebt. »Wie wunderbar doch die Erinnerung an das ist, was wir als Kinder lernten.« Weshalb muß der Idealstaat Platons sich verwirklicht haben? Darf man sagen: weil der Greis an seinen Mythen fortzuspinnen fortfuhr?

Jedoch Ur-Athen wird nicht nur um seiner selbst willen betrachtet, es hat zu kämpfen gegen Stadt und Land Atlantis. Was soll dieser Kampf? Und was die seltsame Beschreibung von Atlantis? Oder irrten wir? Zerrinnt der Mythos doch noch in ein leeres Spiel? Mythos ist Abbild. Wenn Atlantis Mythos ist: was ist das Urbild? Zwar im Gegenwärtigen oder Historischen darf man nicht suchen: ist doch auch das gegenwärtige Athen das Gegenteil, ja das zwiefache Gegenteil des Urbilds. Denn am Urbild ist zu *messen* zwar das Gegenwärtige, das Sinnliche, jedoch zu *zeigen* ist das Urbild nur im Mythos. Es verhält sich Gegenwart – man kann dafür auch sagen Kosmos usw. – und Mythos wie das freie Licht zum Spektrum: beide weisen auf dieselbe Ur-Lichtquelle, doch das Spektrum in der Landschaft suchen wäre eitel.

Man hat, im einzelnen mit scheinbarem Erfolg, auf Parallelen hingewiesen zwischen Atlantis und dem Orient, zumal Ägypten. Anderes widerstreitet, und der Mythos geht darein nicht auf. Es handelt sich um nichts Politisches, um nichts Historisches, Kulturhistorisches noch Geographisches, sondern um einen *urbildlichen* Gegensatz. Schlägt man den urbildlichen Kern heraus, so bleibt, was auch in griechischer Literatur geblieben ist: die literarische Form, der Völker-Bios, der politische Roman, die Utopie, die Hülse ohne Frucht. Mag man den Orient in Atlantis suchen: dann aber nicht in einzelnen Motiven, sondern nur, sofern man auch im Orient eines urbildlichen Hinweises gewahr wird.

Land und Volk sind eins, beides ein Gleichnis. Wie in den Mythen des Phaidros und Politikos die Reinheit der Erde, die Vollkommenheit der Weltzeit mit den Zuständen der Menschheit übereinstimmt, eins das andere bedingend, so bilden auch Landschaft und Staat im Kritias eine Einheit. Die Bewässerung in Ur-Athen ist ein Werk der natürlichen Beschaffenheit des Bodens; in Atlantis ist sie das Werk einer systematischen Bearbeitung. So gehen die Gegensätze durch beide Beschreibungen hindurch. Versuchen wir nur auch das Land als Ausdruck eines Geistes zu verstehen.

Ur-Attika ist ein gebirgiges Land, mit weiten Tälern, dichten Wäldern, hohen Bäumen – eine Art heroischer Landschaft. Reichtum, Frische, Unverbrauchtheit unterscheidet es vom heutigen, wie sich das Urvolk von dem heutigen unterscheidet. Das Land genoß des Himmelswassers, das noch nicht fruchtlos über kahle Hänge ab zum Meere floß. Dichter Humus und bewahrende Tonlager sammelten überall in den Mulden Quellen und Bäche. Die Akropolis reichte bis zum Eridanos und Ilissos, sie umfaßte Pnyx und Lykabettos. Ihre heutige, geschrumpfte Restgestalt ward ihr durch Erdbeben und Überschwemmung, drei Perioden vor der Deukalionischen Flut. Vordem bildete sie ein großes, breit gelagertes Plateau, nicht kahl und ausgewaschen, sondern voll dichter Erde. An den Hängen wohnten die Bauern und Gewerbetreibenden, auf ihrer Hochfläche die Wächter, um das Heiligtum der Athene und des Hephaistos, rings umgrenzt mit einer Mauer, die wie um den Garten *eines* Hauses lief. In der nach Süden offenen Hälfte des Bezirks lagen die Wohnungen und Speisehäuser für den Winter, wie es den Bedürfnissen ihrer Gemeinsamkeit entsprach; Silber und Gold waren gemieden; der nach Norden zu gewandte Teil lag offen zu Gymnasien, Gärten und Aufenthalten für den Sommer. Eine große Quelle, von der die kleinen Quellen um die Burg als Rest geblieben sind, spendete reichlich Wasser, für Sommer und Winter wohl temperiert. So werden Land und Siedelung zum Ebenbild des Staatswesens. Der Bezirk der Wächter, mit Syssitien und Gymnasien, von Bauern und Gewerbetreibenden getrennt, ist als der Schauplatz auch zugleich der Ausdruck ihres zwanglos abgezirkten, über ihre Mitbürger erhobenen, heroischen Kommunismus. Und die Bauern sind die wahren Bauern, Bauern mit Leib und Seele, ehrliebend und wohlgewachsen – sie sind wie das Land, das sie bebauen, dies Land von bester Art, von unerschöpflichen Gewässern und begnadet von den Jahreszeiten.

Ebenso ist das Verhältnis zwischen Land und Volk Atlantis. Atlantis war eine der großen Inseln vor der Straße von Gibraltar, die heute im Meere versunken sind. Einst reichte ihre Herrschaft über den ganzen Westen, von Afrika bis zu den Tyrrhenern. Und wieder gehen Natur und Menschen eine Einheit ein, nur eine umgekehrte gegen Attika.

Zwei Ernten wachsen jedes Jahr, eine natürliche und eine künstliche, die Frucht der künstlichen Bewässerungen. Wie das Land von einer fabelhaften Fülle ist, an Gold und allen Erzen reich, an Elefanten und brauchbaren Tieren aller Art, an Früchten und Gemüsen, wohlriechenden Hölzern, Salben und Gewürzen: so ist auch die Größe und der Handel, der Glanz und der Geist der Stadt: reich an Gold ihre Heiligtümer, die Menschen von üppiger Schönheit und ihr Staatswesen von erstaunlicher Ordnung. Ausdruck dieser Ordnung ist die gezirkelte, zugleich durch die Natur wie durch die Kunst geschaffene Lage ihrer Stadt. Die Lage gleicht einem Zeremoniell. Die Stadt liegt inmitten einer weiten, nach Süden geöffneten Ebene; rings erheben sich Gebirge, die ins Meer steil abfallen. Die Gestalt der Ebene gleicht einem oblongen Rechteck, mit der breiten Seite gegen Süden. Die natürliche Geradlinigkeit der Grenzen wird durch Kunst, durch Technik noch gesteigert. Vier künstlich gezogene, miteinander verbundene, schnurgerade Kanäle nehmen auf allen vier

Seiten die vom Gebirge strömenden Wasser auf und dienen dem Verkehr, der Flößerei und der Bewässerung. Ein System von kleineren Kanälen teilt die ganze Ebene in regelmäßige Felder. Wie die Ebene ein Rechteck ist, so ist die Stadt ein Kreis, und die Akropolis, der heilige Stadthügel, ein kleiner Kreis in einem großen. Wie mit dem Zirkel hat Poseidon selbst rings um den heiligen Ort der Burg zum Schutz für sein Geschlecht drei Wasserringe und mit ihnen wechselnd drei Landringe gezogen. Auch die Dimensionen zeigen ein System. Der äußerste Wasserring hat drei Stadien Breite, ebenso der darauffolgende Landring, der nächst innere Wasser- und Landring haben je zwei Stadien und der engste Wasserring ein Stadion. Fünf Stadien im Durchmesser mißt die Insel mit dem königlichen Palast. Und wieder vollendet die Kunst das Werk der Natur. Die kreisförmigen Landrücken sind durch Brücken verbunden, die Wasserringe mit überbrückten Durchstichen. Um jeden der drei konzentrischen Bezirke führen Mauern mit Zinnen, nach Art ihrer Bauwerke gemustert wie ein Teppich, aus Quadern von weißem, schwarzem und rotem Stein. (Das heißt, es herrscht auch hier eine Art umgekehrte, an Orientalisches gemahnende, Ordnung: statt der Architektur das Muster.) Der äußerste Mauerring ist mit Erz gedeckt, der folgende mit Zinn, die Mauern um die Akropole mit Goldbronze. (Man sehe die Gartenmauer um die Burg von Ur-Athen!) Im Umkreis von fünfzig Stadien um den äußersten Mauerring breitet die Stadt sich aus, die bis zum Meere reicht. Das mittlere, kreisförmige Gebild gehört den Lanzenträgern und den Königen. Und wie die Lanzenträger in drei Rangklassen zerfallen, so verteilen sich auch ihre Wohnungen und Übungsplätze nach dem Rang auf die drei Kreise: die Getreusten der Getreuen wohnen auf der Burg und sind der Könige nächste Umgebung. Ähnlich abgestuft wie die drei Mauerringe sind die Erze, die das Heiligtum der Burg verkleiden. In dem Riesentempel des Poseidon steht ein goldenes Kolossalbild, Poseidon auf einem Wagen, von sechs Flügelrossen gezogen; hundert Nereiden, auf Delphinen reitend, stehen als Hofstaat rings im Kreise. Innen und außen Herrscherstatuen ohne Zahl. Zwei Quellen entspringen auf der Burg, die eine kalt, die andere warm; die kalte fließt nach Süden, die warme nach Norden, beide mit Künstlichkeit geleitet, offen die kalte, verdeckt die warme; sie führen zu Behältern für die Bäder, die getrennt sind für die Könige und die Untertanen, für die Männer und die Frauen, für die Menschen und die Zugtiere; ein jedes Bad hat seine eigene Einrichtung...

So ist das Land, von dem die große Gefahr ausgeht. Von keinen wilden Horden, keinen Völkerwanderungen droht die Gefahr, sondern von einem hochentwickelten, zivilisierten Staatswesen, in dem

statt der natürlichen Kräfte künstlich abgezogene, wenn auch noch so kluge Regeln herrschen, wo an Stelle eines lebendigen Ganzen und organischer Glieder ein System schematischer, wenn auch noch so zweckdienlicher Einrichtungen waltet. Die Bürger Ur-Athens leben, ein frei entwickeltes Geschlecht, nach ihres Leibes, ihrer Seele Sitten, erdgebunden auf der freien, Berg und Tal und Fels und Schlucht schaffenden Erde. Land, Stadt und Bewohner von Atlantis sind mit Zirkel und Lineal gezogen. Angesichts der Atlantiden möchte man rufen: Nein, dies Land der Wohlfahrt! Dieser Staat der Technik und der Pracht! Nein, diese Menschen der Ordnung! Die Vortrefflichkeit der Atlantiden ist so einleuchtend wie die Gesundheit der ›gesunden Stadt‹ in Platons Staat. Hinter dem Reiz der Schilderung verbirgt sich die ironische Frage: Was schiene Euch solch ein Staat gegen mein Ur-Athen? Nicht hundertmal ihm vorzuziehen?

Wenn die Herrscher von Atlantis, um Gerechtigkeit zu üben, zum Gericht zusammentreten, so sind sie darauf bedacht, auch dem Geraden nicht mehr zu geben als dem Ungeraden! Deshalb versammeln sie sich bald im fünften, bald im sechsten Jahr! Was in Ur-Athen das Alldurchdringende, das nie und nirgends Fehlende, das im harmonischen Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten Offenbare ist: das muß in Atlantis künstlich nach der Regel jedesmal von Frist zu Frist erneuert werden, mit den umständlichsten Vorkehrungen und geheimnisvollsten Riten. Welche Vorsicht, welche Umstände! Welches System schon in der Wahl des Opfers! Wie die Herrscher in der Zehnzahl sind – das Dezimalsystem erstreckt sich bis in alle ihre Lebensformen – lassen sie zehn Stiere los im Heiligtume des Poseidon, beten zu dem Gotte und jagen, jedoch ohne Eisen, mit Stöcken und Stricken. Das Tier, das sie fangen, schlachten sie über der Säule, die die Inschrift ihrer Gesetze trägt, so daß sein Blut über die Zeichen rieselt. Auf der Säule stehen zugleich mit den Gesetzen die furchtbarsten Flüche gegen ihre Übertreter (wie zumal auch auf den Inschriften des Orients). Darauf wird die Schrift gewaschen und das Tier verbrannt. Jedoch zehn Tropfen seines Blutes werden in ein Mischgefäß geträufelt, je ein Tropfen für einen jeden. Daraus schöpft ein jeder mit einer eigenen goldenen Schale, spendet und gelobt in seinem und seines Geschlechts Namen, alle Übertretungen zu ahnden und weder zu herrschen noch zu gehorchen, es sei denn nach dem Gesetze, das der göttliche Vater gab. Dann trinken sie und weihen die Schalen in das Heiligtum des Gottes. Ist das Mahl genommen, die Nacht hereingebrochen und das Feuer abgebrannt, so löschen sie die Lichter, ziehen dunkelblaue Staatsgewänder an und halten Gericht, am Boden hockend bei der Opferasche. Mit Anbruch des Tages schreiben sie, was sie erkannt haben,

auf eine goldene Tafel; diese weihen sie mit den Gewändern zum Gedächtnis.

So bedürfen sie der Nacht, des Schwurs, des Opfers, des Geheimnisses, um die Gerechtigkeit im Lande wiederherzustellen. Welcher Unterschied von Ur-Athen! Dort Leben, hier System; dort Seele, hier Buchstabe des Gesetzes; dort das Heroentum, die freie Hingabe, hier die Scheinjustiz, die Schwüre, die Magie. Im Kritias wird zum ersten Male, im mythischen Abbild, der universale Gegensatz zweier Kultur- und Staatsgestalten dargestellt. Der Kampf, der zwischen Atlantis und Athen entbrennen wird, ist ein ewiger Kampf. Denn nur der Blick, der sich auf Ewiges richtet, hat das Recht zum Mythos. Es bedarf nicht immer zweier feindlicher Nationen, damit dieser Kampf entbrenne.

»Und als des Gottes Samen, allzuoft mit allzu vielem Sterblichen gemischt, in ihnen dem Erlöschen nahe war und das Menschliche im Überwiegen, da ertrugen sie ihr Glück nicht länger und verfielen in Maßlosigkeit. Und einem, der sah, mußten sie häßlich erscheinen, aber solchen, die für ein wahrhaft auf Glück zielendes Leben blind sind, schienen sie jetzt erst auf der Höhe ihrer Herrlichkeit. Der Gott aber der Götter, Zeus, der unter dem Gesetz regiert, des Auge solches gar durchschaut, da er das edle Blut verkommen sah, gedachte sie zu strafen, auf daß sie durch Züchtigung in Ordnung kämen, berief die Götter alle in ihr höchstes Haus, das über die Welt mitten gelagert alles Werdende überblickt, und als er sie versammelt hatte, sprach er: –«

Mit diesem homerischen ›Wer Ohren hat zu hören, der höre‹ bricht der Kritias ab. Er ist unvollendet und vollendet, weil er nicht weiter zu vollenden ist. Sein Ende gleicht dem letzten Meißelschlag an einem späten Torso des Michelangelo.

Mythos und Idee

Zu wiederholten Malen hat der Mythos uns auf die Idee gewiesen. Mythos und Idee beziehen sich, nach allem, nicht nur aufeinander als Inhalt und Form, sofern im Mythos auch von der Idee die Rede ist oder im Mythos die Idee sich darstellt, sondern wie das Bilden auf das Schauen sich bezieht. Hier liegt die Wurzel ihrer zwieträchtigen Harmonie: Schauen und Schaffen liegen einander gegenüber, nicht Inhalt und Form, Realität und Denken. Wie sich Platons eigene Ideenschau zu Platons ›Staat‹, als Platons Werk, verhält, verhält sich innerhalb des ›Staats‹ die Aufgabe der ›Philosophen‹, die Idee zu schauen, zur Notwendigkeit ihrer alsbaldigen Rückkehr in die Politik. Die Rückwendung vom Schauen ins Schaffen, Wirken, Umgestalten nach dem Urbild, ›Zeugen‹ und Erziehen kennzeichnet ebenso die ›Philosophen‹ wie das Wesen der platonischen Idee an sich. Auch rückgewandt leitet das Schauen der Ideen nicht in die sinnliche Wirklichkeit der natürlichen Dinge, sondern entweder ins Teilen, Messen, Richten, wo es sich um weiter abgeleitete und ableitbare Normen handelt, wie in den Platonischen exakten Wissenschaften, in der Dialektik, Mathematik, auch in der späteren Politik und Ethik, oder, wie gesagt, ins Bilden, Zeugen oder ›Schaffen‹, wo es sich um Kräfte, Stoffe und Gestalten handelt, Mensch und Seele, Staat und Welt. Wer die Ideen schaut, wird, rückgewandt, entweder Messender – Dialektiker, Geometer – oder Bildner, Demiurg. Wie aber das Schaffen auch nicht in das Reich der Phantasie, das Schauen in die Wirklichkeit wie nach zwei Seiten sich ergießen, sondern eins ins andere zurückläuft, eins das andere bindet: fehlen auf der anderen Seite die Probleme der Beziehung zwischen Welt und Denken, nach den uns geläufigen Begriffen, und damit auch die Probleme einer theoretischen Erklärung der Natur.

Es fehlt damit zugleich die Frage nach der Art der Einheit und nach dem Kausalverhältnis zwischen Natur und Geist. Wie ist das zu begreifen? Fügen wir noch eins hinzu: es fehlt das Kausalitätsbedürfnis überhaupt. Vielmehr – alle Kausalität wird auf der Stelle seelisch. Der Grund zur Abkehr, nicht nur von der physikalischen Kausalität, sondern auch von einer metaphysischen Begründung der realen Welt, wie es im Phaidon heißt, der Grund zur ›Flucht in die Wahrheit der Begriffe‹ (99 d): liegt im Wesen eben dessen, was unter ›Ursache‹ verstanden wird. Die ›Ursache‹ würde die Seele, die sie erforschen wollte, blind machen, wie die Sonne das Auge, das sich auf sie richtet. Denn die wahre Ursache, die, im Vergleich gesprochen, nicht Knochen und Fleisch ist, sondern Sokrates, sein Sein und sein Gesetz – woher die Mittel nehmen, um sie forschend zu erfassen? Erkannt wird dafür zwar als Ursache die ›Gegenwart‹ der Idee im Sinnending, sein ›Teilhaben‹ an der Idee: als Ursache des Schönen, Großen, Kleinen, wie es jedesmal erscheine: dies bleibe die einzig sichere ›Hypothesis‹ (Phaidon 101 d). Die Frage aber, *als was* diese ›Teilhabe‹ und ›Gegenwart‹ zu denken sei, wird abgelehnt. Die Überführung der Kausalität, dessen, was wie die Sonne für das Auge ist, ins Logische läuft in der Tat auf ihre Aufhebung hinaus. Doch aufgehoben wird sie im Bereich des Wissens und Erkennens, um im Seelischen, das ist im Schöpferischen, um so mächtiger sich zu entfalten. Indem sich die Dialektik abgrenzt und bescheidet, wird sie zur Befreierin des Mythos.

Denn die seelische ›Kausalität‹ ist eine andere als die von der ›Wissenschaft‹ gemeinte. Seelische Kausalität – davon redet das

Spätwerk der Gesetze (896 d): Seele sei, als das sich selbst Bewegende, die ›Ursache‹ von allem ... des Guten wie des Schlechten, des Gerechten wie des Ungerechten, des Häßlichen wie des Schönen, jedweder Bestrebung und ›Bewegung‹, wie des Denkens so des *Himmels* (!) ... Da spannt sich am Ende doch wieder ein Bogen über den Bereichen, die im Phaidon sich in hoffnungsloser Fremdheit schieden; zwischen beide tritt, Naturgeschehen und Geist vereinigend, die ›Seele‹. Doch um diese Art der ›Ursache‹ in Raum und Geist als eine und dieselbe und zuletzt als göttlich zu erweisen, ist der Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis, nach dem Wissensideal der Dialektik, nicht mehr gangbar. »Von allem, was ist, kommt nur einem der Besitz des Geistes zu: der Seele. Wer aber den Geist und die Erkenntnis liebt, hat keine Wahl, er muß die Ursachen der *geistigen* Natur zuerst erforschen und an zweiter Stelle erst, was da von Ursachen zu dem gehört, was selbst durch anderes bewegt wird und notwendig anderes bewegt.« So spricht der Mythos des Timaios, zur Rechtfertigung des Mythos selber (46 d). In der breiten Lehrweise des Alterswerkes wird noch einmal aufgenommen, was im Gleichnisrausch die früheren Mythen brachten. Denn was ist das Gegenteil von dem, was anderes bewegt und selbst durch anderes bewegt wird? Wie der Phaidros lehrt, die *Seele*. Doch die Seele nicht als psychologischer noch metaphysischer Begriff, nicht in den abgesteckten Grenzen dialektischen Erkennens, noch in einem Jenseits als dessen Voraussetzung und Sinngebung, sondern in einem anderen Jenseits, in der Dimension des Schöpferischen, darum mythisch ihrer selbst bewußt. Da stellen sich Begriffe ein wie ›Nahrung‹, ›Quell‹, ›Urbild‹ und ›Abbild‹ – auch der ›Demiurg‹, die ›Geburt‹, die ›Schwangerschaft‹, der ›Flug‹, der ›göttliche Wahnsinn‹, das ›Vergessen‹, die ›Erinnerung‹, ja die ›Seele‹ selbst gehört dahin; die Sprache der Seele ist der Mythos. Seit es einen Platonismus gibt, hat man es nicht begriffen oder nicht geglaubt, daß in Platons Philosophie die Frage nach der *Wirkung* der Idee, wie man sie auffaßte, als Frage der Verursachung der Sinnendinge und der Erkenntnis, ausfalle. Die Frage nach der Ursache muß vielmehr auszufallen scheinen, solange man die seelische Kategorie als solche übersieht. Erst indem die Seele ihre Teilhabe an der Idee und deren Gegenwart aus sich entläßt, kommt der Verstand, sei es zum logischen Probleme des Urteils und Begriffs, sei es zum metaphysischen des Grundes. Was bei Platon ›Seele‹ heißt, ist in seinem gesamten Schrifttum an Gestalt und Ausdruck ungleich mächtiger, vielfältiger, auch zeitlich viel eher vorhanden als die dialektische Entfaltung der Idee. Versucht man aus der logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Bedeutung der Idee die ›Seele‹ abzuleiten und ihr ihren

Raum als notwendigem ›Zwischenreich‹, z. B. zwischen den Ideen und den Körpern anzuweisen[6], so gerät man in Verlegenheit. Die Seele wird zu einem bunten, dichterischen Drum-und-Dran, zum Kinderschuh des philosophischen Gedankens – man verzeiht, beschönigt, systematisiert sie. In Wahrheit kehrt man beider Verhältnis um. Nicht die Ideenlehre entläßt gleichsam als Konsequenz aus sich die Lehre von der Seele, Platon rafft nicht, als er die Idee erkannt hat, alles mögliche, Mythisches, Orphisches, Pythagoreisches an sich heran, er hüllt nicht einen Lichtkern, die Ideenlehre, in den Dunstkreis einer Seelenlehre, er verengt vielmehr, klärt, hellt und gliedert die Mächte der ›Seele‹ durch die Lehre von der Idee. Das Jenseits der Idee ist keine plötzliche Abschweifung ins Theologisch-Mystische, noch kommt es einer Grenze gleich nach Art der kantischen Begrenzungen, sondern es ist ein Ausdruck für den letzten Ursprung der Erkenntnis und des Schöpfertums aus einer Ureinheit: als Zweiheit sind sie in der Seele, im erkennenden und schauenden Hinauf und wiederum im schaffenden und wirkenden Hinab, als Einheit sind sie in der Idee. Denn die höchste Idee ist nicht allein das Schöne, das Gerechte, Gute, sondern auch zugleich damit das ›wahre Wissen‹, das jenes ›umringt‹, die ›wahre Tugend‹ ... also ›Zeugendes‹, die ›Seele Nährendes‹ als Objekt und Subjekt, Norm und Vollzug, Erkanntes und Selbstschaffendes in einem[7]. Die Erklärung, die Idee als Ursache sei ›Grund und Ziel zugleich‹[8], ist dem Text gegenüber doch nur eine schwächende, modernisierende Paraphrase. Wozu, wenn sie nur das wäre, brauchte es der mythischen Aufschwünge, um davon zu reden?[9]

Die Grenze der Dialektik wird im Aufstieg durch die Dialektik selbst nur in der Ausnahme erreicht. Die Regel ist, daß die Dialek-

---

[6] z. B. Cassirer, Einleitung in die Philosophie.

[7] Als explizite *Lehre* findet sich dies Verhältnis der Idee zum Schöpfertum nicht ausgesprochen. Platons Lehre deckt sich nicht mit seiner Praxis und Natur. Im Lehrbaren, als Darstellung z. B. ist die Kunst der Schatten eines Schattens, Nachahmung einer Nachahmung; im Mythos und als Kraft ist sie Geburt im Eros und göttlicher Wahnsinn. Und doch sind ›Geburt‹ und ›Wahnsinn‹ *Wirkungen* der Idee: sofern ohne Idee weder ›Geburt‹ noch ›Wahnsinn‹ wäre; beides ergibt scheinbar, doch da Platon die Totalität und diese nicht nur einer Dimension ist, auch nur scheinbar einen Widerspruch.

[8] Stenzel.

[9] Die ›Seele‹ zurückzuführen, aufzulösen, abzuleiten, psychologisch oder ontologisch, hat Platon meines Wissens nicht versucht; es sei denn, daß man das Verhältnis zwischen ›Seele‹ und ›Idee‹ – indem je eins sich aus dem anderen erhellt – in einem solchen Sinne interpretierte.

tik in den Mythos umschlägt. Das erste trifft ein, wo die Idee als Kraft und Wirkung angeschaut wird, doch nicht durch den Mythos, sondern an der letzten Grenze eines Lehrbaren, durch Lehren zu Vermittelnden. Dann fängt die Dialektik selbst zu schweben an, fast als wollte sie mythisch werden; die Nähe des jenseitigen Reiches wird gespürt. »Die Sonne ist nicht das Sehen, sondern sie wird gesehen, als des Gesichts *Ursache* . . . Darum ist sie der Sohn des Guten, den das Gute gezeugt hat, auf daß er im Sichtbaren ihm selbst entspreche: wie das Gute im Intelligiblen sich verhält zum Geist und dem, was Geist erkennt, so zum Gesicht und dem, was das Gesicht erkennt, im Sichtbaren die Sonne. Wendet man die Blicke von den Dingen unter dem Lichte des Tages zu den nächtlich dämmernden, so wird das Auge schwach und scheint wie blind: als sei die Sehkraft in ihm nicht mehr rein . . . So ist es auch mit der Seele: richtet sie sich auf das, was im Glanze der Wahrheit und des Seins gelegen ist, so erkennt sie's und erfüllt sich mit Vernunft . . . Was dem Erkannten die Wahrheit gibt und dem Erkennenden die Kraft, das nenne du die Idee des Guten! Ursache des Wissens wie der Wahrheit, das ist dessen, was erkannt wird: so herrlich auch beides ist (Erkenntnis und Wahrheit), du halte *sie* für herrlicher noch als beides, und du wirst nicht fehlen.« (Staat 508 b.)

Daß das Sein an sich und die Idee aus sich des Seins ermangle, daß sie, um zu sein, noch einer anderen, jenseitigen Macht bedürfe, ist aus keiner Position der Dialektik abzuleiten, noch aus etwas, was einem Primat der praktischen Vernunft vergleichbar wäre – der Kantische Primat setzt eine Grenze zwischen beiderlei Vernunft, von der Platon nichts weiß –, sondern nur aus der autonomen urbildlichen Kraft der Seele. Das ›Beste der Seele‹ schaut ›das Beste des Seins‹: das Schauen des Guten gleicht der Wechselwirkung und Verbindung zwischen Augenlicht und Licht des Urquells, zwischen dem, was ›sonnenhaft‹ ist, und der Sonne selbst (532 c). Das ›Beste der Seele‹: der Mythos des Phaidon mag's erklären: »Denn das rechte Futter für das Beste in der Seele wächst auf jenem Anger«! Und das ›Beste des Seins‹? Das Gute, ›wonach jede Seele strebt‹ (505 e), wie das Symposion lehrte – kraft des Eros; als Glied einer Gattung, der sein eigentlicher Name zukomme, sei Eros ›Streben nach dem Guten‹. Das Jenseits, in dem die Idee des Guten thront, weist auf den Urgrund, in dem ›Seele‹ und Dialektik eins sind.

Zum Vergleich möge die ähnliche Grenzüberschreitung dienen, bis zu der die Dialektik ansteigt in dem metaphysischen Exkurse des Sophistes. Platons Gegenposition ist hier der eleatische Dualismus, der, indem er das Ineinanderwirken der Ideen verneint, Erkenntnis, Seele und Leben aufhebt; der da sagt: »Mit dem Leib

haben wir Teil am Werden durch die Sinne, mit der Seele Teil am Sein durch die Vernunft« (248 a). Aber Teilhaben, wird dem entgegnet, ist Erleiden oder Tun durch eine *Kraft!* Es geht nicht an, Tun und Erleiden auf das Werden zu beschränken und vom Sein zu trennen. Auch Erkennen und Erkannt-Werden ist ein Tun und Erleiden. Sofern nun das Sein erkannt wird und erleidet, ist es auch bewegt: nur Stillstand kennt kein Erleiden. Und hier springt für einen Augenblick der Ton und mit dem Ton die Lage des Gedankens um, für einen Augenblick wird eine sonst bewahrte Grenze überschritten: »Bei Zeus! Sollen wir Bewegung, Leben, Seele, Einsicht dem vollkommenen Sein so leicht bewogen werden abzusprechen? Soll es leblos und gedankenlos, in feierlicher Monumentalität (wie ein Kultbild), unvernünftig, unbeweglich stille stehen? Und wie soll es Vernunft haben, wenn nicht auch Leben? Und wie beides, wenn nicht beides in der Seele? . . . Doch dem derart ganz Beseelten, wie soll ihm Vernunft, Leben und Seele eigen sein ohne Bewegung?« Hier statt ›Seele‹ ›Sinn‹ zu setzen, wie es üblicherweise geschieht, ist wieder schwächende Modernisierung. Wo wäre es einem Griechen eingefallen, statt: »ein Satz ist sinnvoll«, zu behaupten, ein Satz hätte Seele? Die wörtlich verstandene ›lebendige‹ Einheit und Wesenheit der ›Seele‹, sie vor allem, und nicht nur die logische des sinnvollen Zusammenhanges, fordert, daß der starre Dualismus zwischen Sein und Werden, Identität und Anderssein, der mit der ›Erkenntnis‹ das ›Leben‹ tötet, überwunden werde. Das Hervorbrechen der Seele aus der Dialektik, die Beseelung und Belebung, die dem Sein zuteil wird, ist zuletzt dasselbe Phänomen, wie wenn im Mythos die Idee ›der Seele Nahrung‹ wird. Es ist zuletzt dasselbe, wie wenn im Timaios die Kategorien des Verstandes, die Idee des Selben und des Anderen, im mythischen Mischkrug der Kosmogonie gemischt, die Weltseele erzeugen. Seele, Leben und Bewegung – nicht umsonst gemahnt die Trias an das Kosmische; kosmisch ist sie im Phaidros (s. oben S. 256), im Timaios und in den Gesetzen (895); denn das Kosmisch-Urbildliche und das Seelisch-Urbildliche fallen in Platons letzter Zeit zusammen. Auch das ›Selbe‹ und das ›Andere‹ haben mit der logischen auch eine seelische und kosmische Bedeutung. Die obersten Formen der Verknüpfung im Verstande, Normen des Erkennens, werden Macht, das heißt, sie werden Seele. Die schaffende Kraft und die erkennende sind als Prozeß getrennt: was nicht hindert, daß als Energie die eine in die andere umbricht, wie der Mythos in die Dialektik umbricht und die Dialektik in den Mythos[10]. Das Verhältnis zwischen Idee und Mythos ist das see-

[10] Mit diesem und dem Folgenden vergleiche man die später eingeführte Unterscheidung zwischen dem, was man ›aktual‹ und ›gegenständlich‹ in

lische, ›irrationale‹, das Verhältnis zwischen Idee und Dialektik ist das ›rationale‹, doch nur scheinbar darum das verständlichere. Die Idee ist Einheit vor der Zweiheit: die Polarität reicht bis an sie hinan. Sie selbst bedeutet Einheit der Polarität, wie die Kräfte der Seele der Polarität Entfaltung. Was im logischen Bereich der Arithmetik zu leisten obliegt, daß man *›aus dem Werden auftauchend‹* das Sein erfasse (Staat 525 b), dasselbe vollbringt im Seelischen, als Kraft, die ›Katharsis‹ und der ›göttliche Wahnsinn‹. Die ›Reinigung‹, die jedes Seelenorgan durch eine besondere ›Wissenschaft‹ erfährt (Staat 527 e), erfährt die Seele durch die ›Reinigung‹ des Todes. Über den ›Aufstieg‹, den im Staat die Dialektik schreitet (517 b), trägt im Phaidros der ›Flügel der Seele‹, im Symposion Eros, der darbende Dämon. Das ›Kaum und mit Mühe‹, das im Staat am Ende dieses Aufstiegs als Grenze erreicht wird (517 b c), gleicht im Phaidros einem Ringen, Stürzen und Versagen. Dieselbe ›Erinnerung‹, die im Menon die Apriorität mathematischer Begriffe darlegt, erscheint in den Eschatologien des Phaidros und des Staates, ja auch in dem mythischen Vor- oder Zwischenspiel des Menon selbst, als ein Ursprungsbewußtsein in der Seele. Dieselbe ›Umkehr‹ des Gesichts, vom ›Sinnlichen‹ zum ›Seienden‹, vom ›Unten‹ zum ›Oben‹, vom ›Dunkel‹ zum ›Licht‹, von der im Staat als einem Werke der ›Wissenschaften‹ die Rede ist (521 c, 524 c, 527 b usw.), ergibt sich im Phaidon als das Werk des ganzen Dialogs, nicht nur als einer dialektischen Beweisführung, sondern als einer Macht der Seele – als das Werk des Mythos. Was in anderen Fällen der Kampf und die Beziehung zwischen Denken und Realität bedeutet, das bedeutet hier der Gegensatz und die Beziehung zwischen Seelischem und Logischem, Mythos und Dialektik; in der ideellen Sphäre die Bezie-

der Philosophie Plotins genannt hat (P. O. Kristeller, Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin, Tübingen 1929): gegenständlich die eine ›Sicht‹, »die sich mit den allen sinnlichen Dingen innewohnenden Gehalten befaßt«, ›aktual‹ die andere ›Sicht‹, »weil sich dabei im Bewußtsein eine innere Steigerung, eine Aktualisierung vollzieht«. Ähnlich H.-R. Schwyzer, Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins, Museum Helveticum 1, 1944, S. 99. Der Zwiespalt laufe auf die Grundfrage alles Philosophierens hinaus, als Zwiespalt zwischen der ontologischen Frage nach dem Sein und der ethischen Frage nach dem Sollen. Ebenso F. J. Brecht, Antike 18, 1942, S. 84, Plotin und das Grundproblem der griechischen Philosophie: »Es galt das wahre Sein in forschender Denkarbeit zu entdekken, in eins damit aber, diese Arbeit des Geistes als den Weg des Menschen zur Verwirklichung seines eigensten Wesens zu erfahren.« Bei Platon freilich polarisieren sich nicht nur die ›Sichten‹, sondern auch die Sprachen, respektive die Erfahrungs- oder Verwirklichungsweisen.

hung zwischen der Idee mit seelischem und der Idee mit dialektisch-logischem Exponenten. Wie dieselbe Zahl, je nach dem Exponenten, eine Fläche oder einen Körper darstellt, so die Idee bald Einheit der Erkenntnis, bald Urbild und Quell. Die Eins aus dieser Zwei bleibt das Geheimnis des Lebendigen, was »nicht in Worte zu fassen ist, wie andere Lehren, was nach lange dauerndem Verkehr, um der Aufgabe selbst und um der seelischen Gemeinschaft willen, plötzlich, wie von einem überspringenden Funken ein Licht sich entzündet, die Seele ergreift und alsbald aus sich selbst sich nährt.« (Brief 7, 341 c.)

Was also lehrt der Mythos über die Idee? Die Sinnendinge weisen auf die reinen Formen. Doch die reinen Formen stellen sich zugleich als Normen dar. Das Inadäquate, nicht zur Deckung Kommende in der Beziehung zwischen Sinnendingen und Erkenntnisnormen, Scheinwissen und wahrem Wissen, Einzeltugend und Idee des Guten usw. stellt sich dar als ein Zurückbleiben, ein Nichterreichen, ein Nur-Teilhaben; denn Teilhaben ist nicht das Haben; oder als ›Erinnerung‹, als ein Zurück- und Wieder-Hinauf-Wollen zu dem, woraus der Dinge Nahrung kommt. Die reine Form ist überall zugleich ein ›Soll‹ oder ein ›Sollte‹. Doch dies Sollte, in der Seele, als der Seele ›Flug‹, ›Geburt im Schönen‹, ›Selbstbewegung‹, ist bereits ein Schritt zum Mythos. Und das Sinnending, der Mensch, die Welt und alles, was darinnen ist, ist überall zugleich ein Unvermögen: wie die Widerspiegelung ein Unvermögen ist, verglichen mit dem Urlicht. Aber auch dies Unvermögen, in der Seele, als der Seele ›Fessel‹, ›Schwere‹, ›Makel‹, ist ein Schritt zum Mythos. – Wir erkennen nur, sofern als wir die Dinge als gerichtet, wie man sagen mag, als intendiert, als ›teilhabend‹ erkennen. Und erkennen nur, sofern die Anlage der Dinge für uns selbst zum Zuge wird, von dem weg, was teil hat, zu dem hin, woran es teil hat. Kehren wir zurück, so sehen wir wie mit einem doppelten Gesicht: das eine Auge sieht die Dinge schwer und schwarz, wie sie erscheinen, hingegen das andere, unser Lichtauge, die idealen Lichtumränderungen wahrnimmt: das Enthaltensein, die ›Parusia‹ der Idee im Ding – dritter Schritt zum Mythos. Ansätze zum Mythos sind gegeben ebenso in der Idee wie in der Erkenntnis wie im Gegenstande der Wahrnehmung. Zugleich entfaltet sich der Mythos in das Reich der ›Seele‹ (sind doch Welt und Staat zuletzt nichts anderes), wie dies wiederum sich nicht entfalten kann ohne den Mythos. Durch seine Verflechtung mit der ›Seele‹ richtet sich der Mythos, nicht nur inhaltlich, sondern bereits seinem Verfahren nach, auf die Idee, nicht anders als die dialektisch-wissenschaftliche Erkenntnis. Womit aber doch um alles nicht gesagt sein soll, daß der Idee selbst etwas Mythisches anhafte: wäre sie

selbst mythisch, so hörte der Mythos auf, Mythos, Symbol, zu sein; wie wenn sie nur dialektisch-logischen Charakters wäre, Logik aufhörte, sinnvolle Wissenschaft zu sein. Idee ist das, was alles, was sonst Zirkel würde, was sich in sich selbst tot liefe, öffnet und mit Leben füllt.

Im produktiven ›Soll‹ sind Schauen und Schaffen eins. Dies Soll ist nicht nur ein ethisches, das ethische ist vielmehr gleichsam sein Spezialfall. Ebenso wie umgekehrt die ›Reinheit‹ und Sinnenentrücktheit der Idee nicht nur die logische und nicht nur metaphysische Reinheit ist: auch das rein Logische ist gleichsam sein Spezialfall; katharon, ›rein‹ ist derselbe Stamm wie ›Katharsis‹: dem objektiven ›reinen Sein‹ entspricht die Katharsis als Wirkung in der Seele. Die Idee des Guten, ›wonach jede Seele strebt‹, die dem Sein selbst die Wahrheit und Erkennbarkeit verleiht, ist noch einmal, als dessen letzter Grund, dasselbe Soll, das mit jeder Idee bereits vorausgesetzt ist, als Voraussetzung jedweden ›reinen Seins‹. Wurde dies Soll gestrichen, so wurden die Ideen Platons unnütz und absurd. Es gehört zu den Hauptursachen des Aristotelischen ›Mißverständnisses‹ der Idee, daß Aristoteles dies produktive Soll – man kann nicht sagen: nicht verstanden hat, denn letztlich handelt es sich hierbei um etwas, was ein Mensch hat oder nicht hat (Platons siebenter Brief). Auch als der Schüler noch dem Meister folgte, gingen dennoch beide schon in ihrer ersten Frage auseinander, in der Frage nach dem Sein. Die Seele spaltet sich, sie hängt nicht mehr als Ganzes ab vom Sein. Nun scheidet sich die Ethik als besondere philosophische Disziplin. Der Mensch zerfällt in einen ›praktischen‹ und einen ›theoretischen‹ Menschen. Wie das Soll vom Sein sich scheidet, so wird nun die ›Theorie‹, von allem Zweck gelöst, ein reines, interesseloses Schauen: Genuß des erkennenden Geistes an der eigenen Energie. Die Formen werden damit zur Begrenzung und Bestimmung; Form und Inhalt, Denken und Realität, Begriff und Ding sondern und schließen sich zugleich; ein Formgenie, wie es nicht seinesgleichen hat, vor dessen Blick die Form der Pflanze sich erschließt wie die des Urteils, baut nun seine Welt. Der Aristotelische Kosmos grenzt sich ab und weist der Idee Platons die Tür. Mit anderen Worten: er vollendet sich zum Ebenbild der Aristotelischen ›Theorie‹.

»Könnten wir, wenn wir aus diesem Leben wandern, auf den Inseln der Seligen eines unsterblichen Daseins genießen, was bedürften wir der Tugenden? Der Tapferkeit dort, wo es keinen Preis, keine Gefahr mehr gäbe? Der Gerechtigkeit dort, wo es kein Verlangen nach Besitz mehr gäbe? Der Besonnenheit ohne Begierde? Der Weisheit ohne Nötigung zur Unterscheidung zwischen Gut und Übel? Also wären wir allein glückselig durch Betrachtung und Erkenntnis der Natur: um weswillen auch allein das Leben der Götter selig zu preisen ist.« So schreibt der junge Aristoteles, der Aristoteles der Dialoge, als er noch an den Ideen Platons festhält – auf wie lange? Aber man vergleiche nur dies Ideal Aristotelischer Erkenntnis mit der Ideenschau des Phaidros: Schauen, wie ist es dort ein sich Emporheben, ein Durchfahren des Ziels, ein Ringen und ein Sieg! Hier ist das Schauen eine Energie, die (nach dem Protreptikos) als ihr eigenes Werk sich ewig selber schafft. Ohne die Aristotelische ›Theorie‹ besteht keine Aristotelische Wissenschaft noch Aristotelische Methode. So gibt es auch ohne jenes urbildliche Schauen, ohne ›sich Erinnern‹, ohne Blick für das ›Teilhaben‹, ohne Hingerissenheit zum Urbild keine Idee im Sinne Platons. Die Bewegung, die im philosophischen Sachgehalt beständig sich vollzieht, vom Sinnending zum Idealen, vom Idealen zum Sinnending, ein ständiger Weg hinauf und wieder hinab, ist auch die Bewegung der Platonischen Seele. Nur weil die Spannung und Bewegung in dem philosophischen Problem mit der Bewegung in der Seele übereinstimmt, kann die Dialektik dergestalt den Mythos tragen, wie der Mythos dergestalt die Dialektik. Nur so kann es auch geschehen, daß beide in den gleichen Rhythmen sich entwickeln.

Mythen sind dem Schönen im Phaidros vergleichbar nährende Erinnerungen, ›den Gescheiten unglaublich, doch glaublich den Weisen‹. Denken wir uns am Ende all unserer Gescheitheit, so sind wir, vergleichbar einem Baum, der lauter Krone sein will ohne Wurzel, lauter Gegenwart ohne Abkunft, lauter Wissenschaft ohne ›Erinnerung‹. Uns an unsere Herkunft zu erinnern, bleibt nach Platon Aufgabe des Mythos. Die Seele lebt und stirbt mit ihrer Urgestalt wie mit der Dryade der Baum: der Mythos ist ihr Wachstumsgeist. Wie dies von Platon gelte, lag uns ob zu zeigen. Aber Platon ist selbst wieder Abbild eines Urbilds – Schöpfungsmythos: die Mächte der Seele haben selbst in ihm ihre Kosmogonie vollbracht.

NIETZSCHE UND DIE GESCHICHTE[1]

Ich muß vorweg die Befürchtung aussprechen, Ihre Erwartungen zu enttäuschen. Es könnte sein, daß Sie erwartet haben, irgendein Urteil über Nietzsche als Historiker zu hören: zu hören also, ob er überhaupt Historiker sei, und welchen Rang er als Historiker einnehme, welche historischen Einsichten man ihm verdanke, welche Einflüsse von ihm auf die moderne Geschichtswissenschaft ausgegangen seien, und welche geschichtswissenschaftlichen Einflüsse er selbst an sich erfahren habe. Ich muß Sie bitten, nicht eine historische Kritik und Würdigung des Historikers Nietzsche zu erwarten. Und ich muß gleich auch noch eine andere Ihrer möglichen Erwartungen enttäuschen. Ich kann auch nicht die Frage erörtern, wie Nietzsche, als Philosoph, selbst über die Historie gedacht hat, welche Bedeutung er ihr beigelegt oder ihr abgesprochen habe, etwa im Hinblick auf die Kultur, oder im Hinblick auf die Erkenntnis . . . Noch weniger kann ich aufwarten mit einer Kritik der Anschauungen Nietzsches über die Historie. Kurz, das, was ich nicht behandeln möchte, ist: 1. Nietzsches Verhältnis zur Historie als historisches Problem, 2. Nietzsches Verhältnis zur Historie als ein philosophisches Problem.

Aber was bleibt dann übrig? Hierüber will ich zuerst versuchen, mich mit Ihnen zu verständigen. Was übrigbleibt, ist Nietzsche als Historiker, in dem Sinne, daß Nietzsche der Geschichte bedarf, und mit Notwendigkeit bedarf. Es handelt sich, mit einem Wort, um die Erklärung einer Nietzschischen Notwendigkeit, und um nichts anderes. Worin diese Notwendigkeit bestünde, eben das würde zu fragen sein. Aber ich würde nicht wagen dürfen, von dieser Notwendigkeit zu reden, wenn diese Notwendigkeit nicht auch uns anginge, wenn nicht auch die Geschichte ihrerseits die Nietzschische Notwendigkeit notwendig hätte. Aber das ist vielleicht zu kompliziert. Nun gut, das, was ich wünsche, ist nichts anderes, als Ihre Aufmerksamkeit auf ein paar Seiten zu lenken, die Sie angehen, wenn Sie Ihren Nietzsche lesen.

Unter den deutschen Philosophen ist außer Hegel Nietzsche der am engsten mit der geschichtlichen Welt Verknüpfte. Als klassischer Philologe, als »Historiker«, hat Nietzsche begonnen. Die Methode, die er während seiner Lehrzeit schulgemäß zu handhaben gelernt

[1] Vortrag, gehalten in Paris, 5. Februar 1928.

hat, ist die philologische, historische Methode seiner Zeit. Wo er in späteren Schriften über Methode redet, redet er mit Vorliebe von »Interpretation«. Der Sinn, von dem aus sein Begriff der Interpretation verstanden werden will, bestimmt sich durch den philologischen Begriff der Interpretation, so wie er ihn als Philolog gelernt hat. Nietzsche lebt im Zeitalter des Historismus: Bildung war damals historische Bildung, die Kultur selbst war ein Sammelsurium von historischen Moden, Formen und Begriffen. Und auf die Historie sah sich Nietzsche endlich hingewiesen durch sein philosophisches Hauptproblem: durch das Problem der moralischen Werte. So ist Nietzsches Denken mit der Historie verflochten wie das keines zweiten Denkers. Kein Zweiter hat mit dem Übermaß, mit dem erdrückenden Übergewicht der Historie so zu ringen gehabt wie Nietzsche. Kein Zweiter hat unter der Last der Geschichte so gelitten, und kein Zweiter, auf der anderen Seite, hat der Geschichte so viel verdankt.

Und doch, wenn ich von jener Notwendigkeit sprach, die Nietzsche zur Geschichte treibe, so meinte ich nichts von dem allen. Zeitalter, persönliche Entwicklung, Gegenstand des Denkens und Methode: all dies war notwendig doch nur für die Zeit, notwendig nur für einen zeitbedingten Nietzsche. Das Zeitalter des Historismus ist vorüber, das Problem der Werte stellt sich für uns anders als für Nietzsche, die Historie selbst hat sich gewandelt, und was Nietzsches Werdegang betrifft, so gehört er in die Biographie . . . Kurz, das gehört selbst – in die Historie. Wir aber fragen nach dem, was bleibt.

Nun könnte man meinen: das Verhältnis Nietzsches zur Geschichte, insofern es auf Notwendigkeit beruhe, sei dasselbe Verhältnis, das notwendig das Verhältnis jedes denkenden Menschen zur Geschichte sei? Das Denken braucht die Geschichte. Die Geschichte, und nur die Geschichte, belehrt über den Punkt, an dem das Gegenwärtige steht, zwischen Vergangenheit und Zukunft. Nur aus den historischen Perspektiven ergeben sich die Perspektiven für die Gegenwart und Zukunft. Ferner birgt die Geschichte Material: ein unschätzbares Material bei psychologischen, politischen Problemen usw. . . . Die Geschichte ist drittens selbst als Gegenstand wie als Methode Gegenstand des Denkens . . . Handelt es sich um diese Notwendigkeiten des Verhaltens zur Geschichte? Also etwa um ein Allgemeines, um die Frage, wie dies Allgemeine im Besonderen, wie diese Notwendigkeiten sich in Nietzsche darstellen? Gewiß, daraus ergäbe sich ein Beitrag zur Erkenntnis Nietzsches, auch zugleich ein Beitrag zur Geschichtsphilosophie . . . Aber auch davon wollen wir nicht reden.

Nehmen wir ein Beispiel: die historischen Perspektiven. Um die historischen Perspektiven handelt es sich z. B. bei der Frage: was ist Kultur? Wie entsteht sie? Was sind die Gesetze ihrer Entfaltung? Eine historische Perspektive z. B. war die Idee des Fortschritts. Eine historische Perspektive ist z. B. heute der Gedanke eines »Untergangs des Abendlandes«, wie ihn Spengler propagiert hat. Eine historische Perspektive ist z. B. die Kulturkreislehre von Leo Frobenius; ist z. B. der Gedanke, die Kulturen als selbständige Organismen zu betrachten, mit organischen Bedingungen ihrer Erzeugung, ihres Wachstums, ihrer Fruchtbarkeiten und ihrer Verknöcherungen, ihrer leeren Anwendungen, ihres Alters, ihres Todes ... Denn auch hinter diesen Konzeptionen steht die Frage: wo stehen wir?

Auch Nietzsche hat mit der fortschreitenden Entwicklung seines Denkens solche Perspektiven sich geschaffen. Aus der einfachen Bejahung und Verneinung, die aus seinen Jugendschriften, aus seinen »Unzeitgemäßen Betrachtungen« redet, aus der Bejahung der großen Vergangenheiten, vor allem der Griechen, und aus der Verneinung seiner eigenen »Zeit«, entsteht, je mehr er zum Vernichter und zum Schöpfer neuer Werte sich berufen fühlt, ein dreigeteiltes Schema; die Teile dieses Schemas sind 1. die prähistorische Zeit, 2. die historische Zeit, 3. die Gegenwart, und zwar die Gegenwart entweder als das Ende des Bisherigen, oder als der Anfang einer andersgearteten Zukunft (denn beides ist im Grunde dasselbe). Das Schema ist also zuletzt ganz einfach: vormals – dann – jetzt. Ähnliche Dreiteilungen finden wir auch sonst. Am bekanntesten geworden ist das Schema Auguste Comtes, die Perspektive eines »theologischen Zeitalters« (d. h. der primitiven und ältesten geschichtlichen Zeit), des »metaphysischen Zeitalters«, und des »positiven Zeitalters« – der Gegenwart. Man könnte versucht sein, Nietzsches Dreiteilung auf Comte zurückzuführen. Aber, wie gesagt, auf Fragen der historischen Beziehungen sei hier nicht eingegangen. Treten wir an Nietzsches Dreiteilung heran! Wir werden, wenn wir dabei an Comte, an Spengler usw. denken, überrascht sein. Was ist das? Ist das eine geschichtsphilosophische Konstruktion? Ist das eine universalhistorische Synthese? Ist das der Abriß einer Moral- oder Kulturgeschichte? Jedenfalls, es ist etwas Befremdliches. Doch hören wir (die Stelle steht in »Jenseits von Gut und Böse« Nr. 32):

»Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch – man nennt sie die prähistorische Zeit – wurde der Wert oder Unwert einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet: die Handlung an sich kam dabei ebensowenig als ihre Herkunft in Betracht ... Nennen wir diese Periode die *vormoralische* Periode der Menschheit: der Imperativ ›erkenne dich selbst!‹ war damals noch unbekannt. In den letzten zehn Jahrtausenden ist man hingegen auf einigen großen Flächen der Erde Schritt für Schritt so weit gekommen, nicht mehr die Folgen, sondern die Herkunft der Handlung über ihren Wert entscheiden zu lassen: ein großes Ereignis ... das Abzeichen einer Periode, welche man im engeren Sinn als die *moralische* bezeichnen darf: der erste Versuch zur Selbst-Erkenntnis ist damit gemacht. Statt der Folgen die Herkunft ... Freilich: ein verhängnisvoller neuer Aberglaube, eine eigentümliche Engigkeit der Interpretation kam eben damit zur Herrschaft: man interpretierte die Herkunft einer Handlung im allerbestimmtesten Sinne als Herkunft aus einer *Absicht* ... Die Absicht als die ganze Herkunft und Vorgeschichte einer Handlung: unter diesem Vorurteile ist fast bis auf die neueste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophiert worden. – Sollten wir aber heute nicht bei der Notwendigkeit angelangt sein, uns nochmals über eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werte schlüssig zu machen, ... – sollten wir nicht an der Schwelle einer Periode stehen, welche negativ zunächst als die *außermoralische* zu bezeichnen wäre: heute, wo wenigstens unter uns Immoralisten der Verdacht sich regt, daß gerade in dem, was *nicht-absichtlich* an einer Handlung ist, ihr entscheidender Wert belegen sei, und daß alle ihre Absichtlichkeit, alles, was von ihr gesehn, gewußt, ›bewußt‹ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre –, welche, wie jede Haut, etwas verrät, aber noch mehr *verbirgt*? usw.«

Sie sehen: eine Dreiteilung dient Nietzsche dazu, sich über die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks klar zu werden, den Ort zu bestimmen, an dem er, Nietzsche, sich befindet. Auf ihn läuft das Vergangene zu, die Zukunft wird von nun an eine andere Wendung nehmen. Die Form dieses Aphorismus, so sehr sie von der geläufigen wissenschaftlichen Prosa absticht, trägt noch eine Art der Wissenschaftlichkeit zur Schau. Und nehmen wir es nur als Wissenschaft – wir würden es heute leicht haben, ihn zu kritisieren. Was Nietzsche zum Beispiel fehlt, ist die Intuition des Primitiven. Eine Erkenntnis primitiver Zustände ist erst durch die neuere Ethnographie möglich geworden. Nietzsche isoliert den Menschen, auch den primitiven Menschen. Er fragt: was geht in der Seele des Primitiven vor, als ob er als einzelnes Wesen existiere, oder als einzelnes Wesen sich mit seinem Stamm, mit seinem Gott und Kosmos erst verbände. Auch wo Nietzsche von der Gesellschaft redet, ist seine Psychologie der Gesellschaft von seiner Psychologie des einzelnen nicht prinzipiell verschieden. Endlich fehlt bei Nietzsche der Orient. Seine historischen Perspektiven sind nur auf Europa zugeschnitten, und

gestehen wir uns, auf ein bereits zu eng gewordenes Europa. Die Größe des Orients, sei es als Rußland, sei es als Indien, kennt er nur von fern, mehr als Gefahren denn als »Landschaften«, die er mit seinem Geist »bereist« hat. Und was man nur als Gefahr kennt, sieht man nur am Horizont. Wir dürfen dabei nicht ungerecht sein: eine genauere Kenntnis auch der alten Kulturen des Ostens, wie sie inzwischen die Archäologie und Philologie gebracht haben, konnte er ebensowenig besitzen wie eine genauere Kenntnis vom Wesen des Primitiven. Endlich hat, im Verein mit solchen Erweiterungen, auch die Erkenntnis der historischen Epochen – wie des Mittelalters – seither eine Vertiefung erfahren – kurz, man ist gezwungen, hinter eine solche Betrachtung, wie die eben Ihnen zitierte, Fragezeichen auf Fragezeichen zu setzen. »Während der prähistorischen Zeit wurde der Wert oder der Unwert einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet.« Schon hinter dem Wort »abgeleitet«, schon hinter dem Wort »Folgen« müssen wir mit den Fragezeichen beginnen. Zu intellektuell, zu sehr mit den Begriffen seiner Zeit gedacht! Und ob die zweite Epoche, die »moralische« Epoche, so beschrieben werden könne, ist erst recht die Frage: »Nicht die ›Folge‹, sondern die Herkunft entscheidet über den Wert einer moralischen Handlung, aber die Herkunft interpretiert als Absicht.« Die »Folge«, die »Herkunft», die »Absicht«, das »Unbewußte«: sind das nicht Begriffe einer Psychologie? Einer Psychologie, die Nietzsche, um seine eigenen Worte gegen ihn selbst zu wenden, in die Geschichte »hineininterpretiert«? So scheint er als Historiker Psychologe, als Psychologe Historiker: als Historiker treibt er »Psychologie«, als Psychologe treibt er »Historie« – eine verhängnisvolle Verwirrung. Man würde, statt des eben gewählten Beispiels, zehn beliebige andere wählen können. Nehmen wir z. B. seine Erstlingsschrift, die Schrift über die »Geburt der Tragödie«. Da ihre Entstehung in die Zeit seiner Entwicklung fällt, als noch die Metaphysik die Stelle seiner späteren »Psychologie« vertrat, so könnte man, leicht variierend, sagen: als Historiker treibt er Metaphysik, als Metaphysiker Historie, und treibt keins von beiden recht. In der Tat, wenn wir von der modernen Historie, von den modernen Gesellschaftswissenschaften, wenn wir von einem Lévy-Brühl herkommen und an die Lektüre von »Jenseits von Gut und Böse« oder »Zur Genealogie der Moral« herangehen, wenn wir diese Schriften als kulturgeschichtliche oder kulturphilosophische Untersuchungen lesen: so wird unseres Widerspruchs kein Ende. Nietzsche ist für uns antiquiert.

Aber – scheinen wir uns nicht doch verirrt zu haben? Hatten wir nicht versprochen, keine Kritik zu üben? Hatten wir nicht versprochen – über etwas Bleibendes zu reden? Die Notwendigkeit historischer Perspektiven zugegeben: Nietzsches Perspektiven mögen zur Charakteristik seines Geistes beitragen; Nietzsches Perspektiven mögen als Beispiel für die Möglichkeiten, für die Arten, für die Notwendigkeit der Perspektiven überhaupt uns lehrreich sein; sie mögen uns Anlässe zum Nachdenken geben – gewiß nichts Geringes –: aber sie sind, so wie sie sind, für uns vergangen.

Und doch gibt es noch etwas am »Historiker« Nietzsche, was nicht der Vergangenheit gehört. Da wir damit begonnen haben – bleiben wir bei dem Beispiel der historischen Perspektiven. Ich bitte Sie um die Erlaubnis, einen anderen Aphorismus aus derselben Schrift, »Jenseits von Gut und Böse«, neben den verlesenen zu stellen. Sie werden bemerken, wie dasselbe Schema wieder hervortritt: Prähistorie, die historische Zeit oder die Zeit der hohen Kulturen, endlich die Gegenwart. Daß die Gegenwart statt der Zukunft steht, daß die Gegenwart ein negatives Vorzeichen erhält, macht keinen Unterschied. Denn ob ich ein negatives oder positives Vorzeichen setze, ob ich bejahe oder verneine, macht für die Perspektive selbst noch keinen Unterschied . . . Aber was wir hören, ist keine Psychologie mehr, mindestens nicht mehr in dem gewöhnlichen Sinn; die wissenschaftliche Form ist abgefallen, Nietzsches Seele erscheint hier nackter – und nun das Erstaunliche: sie erscheint zugleich damit auch wahrer, auch für uns historisch – wahrer! Ein gesteigertes »Pathos« scheint zu reden – aber es ist nicht allein das »Pathos«, das da steigert. Der Aphorismus, den ich meine, Nr. 55 in »Jenseits von Gut und Böse«, lautet:

»Es gibt eine große Leiter der religiösen Grausamkeit, mit vielen Sprossen; aber drei davon sind die wichtigsten. Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte, – dahin gehören die Erstlings-Opfer aller Vorzeit-Religionen, dahin auch das Opfer des Kaisers Tiberius in der Mithrasgrotte der Insel Capri, jener schauerlichste aller römischen Anachronismen. Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besaß, seine ›Natur‹; *diese* Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten ›Wider-Natürlichen‹. Endlich: was blieb noch übrig zu opfern? Mußte man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? mußte man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben heraufkommt, aufgespart: wir alle kennen schon etwas davon. —«

Es hat nicht viel zu sagen, daß das Mithrasopfer des Tiberius legendarisch ist – es könnten dafür die Circusspiele, es könnte irgend etwas anderes stehen. Die Schauerlichkeit der Atavismen – bleibt. Das Opfer solcher, die man am besten liebte – wir brauchen kein »vielleicht« hinzuzusetzen. Denken wir an die bekannt gewordenen Opferungen der »Fristkönige« unter den Primitiven – Opferungen des Erlesensten, des Höchsten! Und die Opferungen der »Natur«, wie man das Opfer auch bewerte: bleiben wahr. Das Opfer des Gottes für das Nichts – für den Stein, für die Dummheit, für die Schwere: es gibt nichts, was das Gewahrwerden des ungeheueren Vernichtungswerks des neunzehnten Jahrhunderts, dies verborgene, aber darum um so schlimmere Vernichtungswerk, gewaltiger beschriebe. Eine Weltgeschichte in drei Sätzen. Dabei eine Weltgeschichte von einer Gewalt, die wahrlich mehr wiegt als zwei Bände Untergang des Abendlandes. Das Ganze eine Geschichte des »Opfers«. Und doch kein Satz, aus dem nicht Nietzsches eigenste Erfahrung spräche. Das Opfer, von dem er redet – ist sein Schicksal. Das Opfer des Liebsten – ist das, was sein Dämon – sein »Wille zur Macht« – von neuem stets von ihm verlangt. Das Opfer der »Natur«, das Opfer alles Tröstlichen, Heiligen, Heilenden, das Opfer »Gottes für das Nichts« . . . er kennt die Opfer all! Wie tief dies alles in sein eigenes Selbst hineinreicht – Seiten müßte man zitieren, um es zu beweisen. Aus dem halb ironischen Schluß »Wir alle kennen schon etwas davon«: redet eine Erfahrung, welche weiß, was Opfer ist, redet der Dämon des Jahrhunderts. Es gibt, unter der Form der Geschichte, nichts »Persönlicheres« als ein solches Stück. Die wissenschaftliche Manier – auch in dem anderen Stück, das wir betrachteten, war sie doch nur ein Schein – nur eine »Maske« . . . Hier ist sie endgültig abgefallen. Und damit wird endlich Nietzsche zum »Historiker«, zu dem Historiker, von dem ich endlich reden will.

Denn es gibt Schichten bei Nietzsche, die wir heute fortzuräumen haben; Schalen, die wir zu durchbrechen haben, um zum Kern in Nietzsche durchzudringen: um Nietzsche in Nietzsche selbst zu finden. Wenn ich mit dem ersten Stück, das ich verlas, Ihre Geduld in Anspruch nehmen mußte, so galt das wohl kaum mehr von dem zweiten. Das heißt, Nietzsche selbst ist sich bald näher, bald ferner. Das Nur-Zeitliche an ihm, die zeitliche »Modernität« an ihm, beginnt so dicht ihn zu umhüllen, daß es heute anderer Zugänge zu ihm bedarf als früher: war früher die Gefahr, daß man ihn sich zu grob, zu einfach machte, daß man ihn zu sehr im Sinne der gerade herrschenden Modernität verstand, als Darwinisten, als »aristokratischen Radikalisten« oder wie die Formeln lauteten, so ist die Gefahr jetzt umgekehrt: daß man ihn als zu zeitgebunden nehme,

als ein düsteres und gewiß erhabenes Gestirn, aber doch nur am Himmel seiner Zeit, als eine drohende Gestalt, gewaltig aufgereckt, aber gewaltig doch nur als Empörer gegen seine Zeit. Kurz, es ist heute die Gefahr, daß Nietzsches Einsichten, Nietzsches Erkenntnisse wohl noch als erhaben-schauerliche Gesten auf uns wirken, aber nicht unmittelbar mehr zu uns reden: Äußerungen einer bereits historischen, bereits halb mythischen Erscheinung. Soll dem nicht so sein, soll Nietzsche mehr sein als ein »Richter seiner Zeit«: so müssen die erstarrten Schichten um ihn erst durchstoßen werden. Es gibt Schichten tauben Gesteins. Es ist nötig, dies zu gestehen. Es gibt einen antiquierten Nietzsche, ich nahm mir die Freiheit, ihn an einem Beispiel vorzuführen. Aber es gibt darunter einen Nietzsche, der noch lebt und, wie wir glauben, leben wird. Aber wie heute die Dinge liegen, muß man mit dem ersten anfangen, wenn man vom zweiten reden will, muß man vom Toten sagen, daß es tot ist, um vom Lebenden zu sagen, daß es lebt.

Nietzsche findet in der Historie – sich selbst. Man hat ihm eben das als Mangel vorgeworfen. Ebendeshalb sei er kein Historiker: er finde immer nur sich selbst. Sich selbst und seine eigenen Kämpfe, seinen eigenen Pessimismus habe er im Schicksal der griechischen Tragödie gefunden, sich selbst, seine eigenen Wünsche und seine eigenen »Masken«, in den Griechen, in den Römern, in der Renaissance, in Machiavelli, in Shakespeare usw. Der Vorwurf besteht zu recht. Nietzsche hört niemals auf, sich selber zu entdecken. Aber es kommt alles darauf an, was einer ist: ob er sich wiederfinden darf, ob er an Weite, Tiefe, Möglichkeiten genug besitzt, damit sein Sich-Selbst-Wiederfinden nicht nur ihn, sondern auch uns angehe. Denn ohne das Wiederfinden überhaupt wird allerdings zuletzt alle Historie sinnlos . . . Als Historiker kommt also Nietzsche nur insofern in Betracht, als er sich selbst in der Historie wiederfindet. Dafür fehlt Nietzsche die kritische Haltung, welche nach bestimmten Merkmalen bestimmte Formen unterscheidet. Das im engeren Sinne wissenschaftliche Gebiet der objektiven Unterscheidungsmerkmale – und objektive Unterscheidungsmerkmale sind zuletzt immer formale Merkmale – liegt ihm fern. Er legt sich keine historischen Kategorientafeln an, er sammelt nicht, vergleicht nicht, er stellt nicht fest: dies sind die Merkmale einer Epoche, von hier ab beginnen diese Merkmale durch andere abgelöst zu werden . . . Er verfährt, wie man sagt, »intuitiv«. Aber da bleibt noch etwas zu erklären. Nietzsche, er, von dem man sagen kann, daß er in allem nur sich selber wiederfinde, er bekennt von sich (Jenseits von Gut und Böse Nr. 281): er habe immer nur schlecht über sich nachgedacht, »nur gezwungen, bereit, von ›mir‹ abzuschweifen, dank

einem unbezwinglichen Mißtrauen gegen die Möglichkeit der Selbst-Erkenntnis, das mich so weit geführt hat, selbst am Begriff ›unmittelbare Erkenntnis‹, welchen sich die Theoretiker erlauben, eine contradictio in adjecto zu empfinden«.

Die zergliedernde Erkenntnis, jene Erkenntnis, die die Merkmale von einer Sache ablöst, ordnet und in ein System bringt, widerstrebt ihm, mag es sich um Psychologisches, um Selbsterkenntnis handeln, oder um Historisches, Form- oder Ideengeschichte. Weder die Kennzeichen historischer Epochen noch ihre Ideen halten ihn auf. Die Rom-Idee z. B., die Messias-Idee, die Idee des Papsttums, die Idee des Kaisertums, auch die Ideen der Renaissance, des Orients, auch die philosophischen, politischen und religiösen Ideen der Hellenen: als Ideen ermangeln sie für ihn des Interesses. Dies unterscheidet ihn von Hegel, von der deutschen Romantik, von der deutschen Geschichtsschreibung, es unterscheidet ihn z. B. auch von Bachofen, der neuerdings mit ihm verglichen wird. Bachofens »Mutterrecht« ist etwas, was mit Nietzsches »Dionysos« nicht verglichen werden darf. Bachofen folgt der Idee. Das »Dionysische« bei Nietzsche – was es sei, bleibe dahingestellt: auf alle Fälle ist es etwas anderes als eine »Idee«.

Aber woraus besteht Nietzsches »Historie«, wenn sie nicht aus den geschichtlichen Formen, nicht aus den Ideen, ihren Kennzeichen und Wirkungen besteht? Wenn wir den späten Nietzsche hören, so wäre das Wesen der Geschichte nichts als »Wille zur Macht«. Die Formel sagt uns nichts, solange wir nicht ihren Sinn entziffern. Der Wille zur Macht: das scheint ein Chaos, etwas Kaltes, Kahles, Schauerliches, Sinnloses, Selbstzerstörerisches: aber er ist zugleich der Grund, aus dem für Nietzsche alles Hohe, der Verehrung Würdige, Heilige, Zarte und Wunderbare aufsteigt. Wie das Leben nicht ohne den Tod ist, so ist auch das Höchste nicht ohne die Grausamkeit des Machttriebs, wie das Leben selbst – der Tod ist, so ist »Dionysos« selbst – Wille zur Macht. Was Nietzsche unter Geschichte versteht, geht nicht in einem nackten Macht-Materialismus auf. Geschichte ist für Nietzsche viel zu triebhaft, viel zu menschlich, als daß sie in ihren objektiven Formen, ihrem »objektiven Geist«, ihren »Strukturen« und »Ideen« zu erfassen wäre. Was er angreift, als Historiker, als Psychologe, wird – zwar nicht »Person«, nicht »Typus«, aber wird Personen-artig, Typus-artig: es wird Trieb; aber der Trieb empfängt alsbald ein menschliches Gesicht. Und auch die Zeitalter, auch die Jahrhunderte erscheinen wie Personen. Wie Nietzsche, als Moralist, nicht von der »Objektivität« an sich, nicht von dem Asketismus usw. redet, sondern von dem »objektiven Menschen«, vom »asketischen Menschen«, nicht von »Religion«,

sondern vom »Priester«, wie ihm alles Trieb, alles Passion, »Wille zur Macht« wird und als Trieb sich wieder menschlich formt, so daß die Triebe, wie sie herrschen oder kommandiert werden, wie selbständige, redende Menschen von ihren Erfahrungen, von ihren Leiden, Ausbrüchen, Verstecken, Feinheiten und Schicksalen zu reden anfangen, so fangen auch die geschichtlichen Gestalten, die Nationen, Griechen, Römer, so fangen die Zeitalter und die Jahrhunderte zu reden an: sie reden aus den Trieben, die in ihnen dominieren. Wobei unter Trieb alles verstanden werden kann, wodurch der Mensch getrieben wird, das Grausamste wie das Sublimste . . .

So tritt die Geschichte vor ihn hin: vor ihn, als ihren Richter und Rechtfertiger; so treten vor ihn hin die einzelnen, die Staaten, die Jahrhunderte . . .

Der Torso seines Hauptwerks, des »Willens zur Macht«, beginnt mit einer Vorladung des 17., des 18. und 19. Jahrhunderts. Es gilt, die »Heraufkunft des europäischen Nihilismus« zu entwickeln. Was für Zeugnisse, was für Geständnisse werden da abgelegt? Ich bitte Sie, darauf zu achten, was für eine Wesenhaftigkeit da an den Tag kommt:

»Das 17. Jahrhundert ist *aristokratisch*, ordnend, hochmütig gegen das Animalische, streng gegen das Herz, ›ungemütlich‹, sogar ohne Gemüt, ›undeutsch‹, dem Burlesken und dem Natürlichen abhold, generalisierend und souverän gegen Vergangenheit: denn es glaubt an sich. Viel Raubtier au fond, viel asketische Gewöhnung, um Herr zu bleiben. Das *willensstarke* Jahrhundert; auch das der starken Leidenschaft.

Das 18. Jahrhundert ist vom *Weibe* beherrscht, schwärmerisch, geistreich, flach, aber mit einem Geiste im Dienst der Wünschbarkeit, des Herzens, libertin im Genusse des Geistigsten, alle Autoritäten unterminierend; berauscht, heiter, klar, human, falsch vor sich, viel Canaille au fond, gesellschaftlich . . .

Das 19. Jahrhundert ist *animalischer*, unterirdischer, häßlicher, realistischer, pöbelhafter, und ebendeshalb ›besser‹, ›ehrlicher‹, vor der ›Wirklichkeit‹ jeder Art unterwürfiger, *wahrer;* aber willensschwach, aber traurig und dunkel-begehrlich, aber fatalistisch. Weder vor der ›Vernunft‹, noch vor dem ›Herzen‹ in Scheu und Hochachtung; tief überzeugt von der Herrschaft der Begierde . . . Selbst die Moral auf Einen Instinkt reduziert (›Mitleid‹).«

Drei Seelen werden geschildert – keine Typen, denn sie sind individuell; keine Ideen, noch Formen noch »Strukturen«, denn sie sind lebendig; nichts von »objektivem Geist« – alles ist »subjektiv« im höchsten Maß. Und dennoch – es sind die Jahrhunderte! Und wieder können wir behaupten: in jedem Jahrhundert steckt ein Stück

von Nietzsche, ein Stück Nietzschischer Erfahrung, Nietzschischer Verneinung, Nietzschischer Bejahung... Man könnte diese Behauptung Wort für Wort belegen. Und dabei ein historischer Blick von größter Schärfe, ein Reichtum an Möglichkeiten des Verstehens von der größten Fülle. Die Triebmächte des Lebens selbst empfangen ihre Stimme, sie fangen zu reden an, und ihre Münder, offene und verstellte, stolze und bedrückte, dumpfe und verzückte, öffnen sich, wie im Vorüberzug der Seelen, im Vorüberzug der Zeiten.

Ich muß es mir versagen, die historischen »Entdeckungen«, die Nietzsche gemacht hat oder zu machen geglaubt hat, zu behandeln. Genug, die Entdeckungen Nietzsches sind seine Erlebnisse. Ich muß es mir versagen, zu entwickeln, inwiefern z. B. in der dionysischen Religion der Griechen, ihrem Ursprung, ihrem Ende, wie sie Nietzsche in seiner »Geburt der Tragödie« »entdeckt« hat, ein griechisches Schicksal mit Nietzschischem Schicksal sich verbindet. Gewiß ist das Griechische und Nietzschische nicht etwas, was sich berührt, und durch Berührung sich erkennt . . . Es ist bekannt, daß erst durch Erwin Rohde, Nietzsches Freund, diese »Entdeckung« in die geschichtliche Wissenschaft gelangt ist. Ich muß es mir versagen, das Nietzschische Epikur-Erlebnis, das für seine mittlere Epoche bestimmend ist, in einen griechischen und einen Nietzschischen Epikur zu zerlegen, um zu fragen, was durch Nietzsche zwischen beiden sich verbindet. Und ich muß mir versagen, zu entwickeln, wie in Nietzsches letzter Periode jene geschichtlichen Epochen und Gestalten sich bevorzugt finden, in denen der »Wille zur Macht« in den rauschendsten Rhythmen sich verkündet. Immer bleibt die geschichtliche Welt, in der Nietzsche verkehrt, eine erlesene Welt. Die Forderung, die er in seiner zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung« erhoben hat: »Nur aus der größten Fülle der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten«, hat er an sich erfüllt – so weit dies zu erfüllen sein Verhängnis ihm erlaubt hat.

Denn allerdings erfährt die Fülle Nietzsches ihre Beschränkung. Statt auf einzelnes hier weiter einzugehen, scheint es mir wichtiger, ein Allgemeines zu entwickeln, woraus Nietzsches Fülle und zugleich Beschränkung klarer sich ergibt.

Nietzsches Verhältnis zur Geschichte, als das Verhältnis eines, der sich selbst in der Geschichte wiederfindet und in sich selbst die Geschichte, beruht, wie ein Einatmen und Ausatmen, auf einer doppelten Bewegung. Einerseits ist es ein Aufnehmen, Sich-Geben, Hinbreiten, fast Aufgeben, und auf der anderen Seite ist es Aneignung, Bezwingung, Überwältigung, Vergewaltigung. Wie es nicht sein »Interesse«, sondern sein Verhängnis ist, sein »Wille zur Macht«, sein Trieb, was ihn in die Geschichte treibt: so teilt auch sein Verhältnis zur Geschichte die Polarität des Triebs in ihm, der Expansion und Kontraktion: so ist er bald geöffnet, ausgebreitet, hingegeben, und wiederum verschlossen, vergewaltigend, befehlend. Die Namen, die er selbst für diese Gegensätzlichkeit geprägt hat, sind z. B.: seine »Gastfreundschaften«, seine »Gärten Armidens« – oder auch der »objektive Mensch«. Denn auch der »objektive Mensch« ist ein Stück seiner selbst. »Jenseits von Gut und Böse«, Nr. 207:

»Das gewohnte Entgegenkommen gegen jedes Ding und Erlebnis, die sonnige und unbefangene Gastfreundschaft, mit der er alles annimmt, was auf ihn stößt, seine Art von rücksichtslosem Wohlwollen, von gefährlicher Unbekümmertheit um Ja und Nein: ach, es gibt genug Fälle, wo er diese seine Tugenden büßen muß! . . . Er ist eben nur echt, soweit er objektiv sein darf: allein in seinem heitern Totalismus ist er noch ›Natur‹ und ›natürlich‹. Seine spiegelnde und ewig sich glättende Seele weiß nicht mehr zu bejahen, nicht mehr zu verneinen; er befiehlt nicht, er zerstört auch nicht.«

Reichte bis hierher das Sich-Öffnen, so folgt nun das Sich-Verschließen, Abgrenzen und Auf-Sich-Stellen.

»Wenn man ihn so lange mit dem *Philosophen* verwechselt hat, mit dem cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Kultur: so hat man ihm viel zu hohe Ehren gegeben . . . Der objektive Mensch ist ein Werkzeug, ein kostbares, leichtverletzliches und -getrübtes Meß-Werkzeug und Spiegel-Kunstwerk, das man schonen und ehren soll; aber er ist kein Ziel, kein Ausgang und Aufgang . . . und noch weniger ein Anfang, eine Zeugung und erste Ursache, nichts Derbes, Mächtiges, Auf-sich-Gestelltes, das Herr sein will . . .«

Das ist der Ausdruck einer Spannung, die sich häufig wiederfindet: das »Entgegenkommen«, die »Gastfreundschaft«, das »Wohlwollen« sind »Tugenden«, die Nietzsche selbst an sich zu »büßen« hat: die er dem Herrischen, dem Unerbittlichen in sich zum Opfer bringt . . .

Nur eine Stelle möge wenigstens uns zeigen, wie sehr unter allem, wogegen er kämpft, und wie auch unter dem, was er den »objektiven Menschen« nennt, ein Stück von Nietzsche selber steckt (»Jenseits von Gut und Böse«, Nr. 41). Auch hier die Wiederkehr der gleichen Spannung:

»Man muß sich selbst seine Proben geben, dafür daß man zur Unabhängigkeit und zum Befehlen bestimmt ist; und dies zur rechten Zeit . . . Nicht an einer Wissenschaft hängen bleiben: und locke sie einen mit den kostbarsten, anscheinend gerade *uns* aufgesparten Funden . . . Nicht an unsern eigenen Tugenden hängen bleiben und als Ganzes das Opfer irgend einer Einzelheit an uns werden, zum Beispiel unsrer ›Gastfreundschaft‹: wie es die Gefahr der Gefahren

bei hochgearteten und reichen Seelen ist, welche verschwenderisch, fast gleichgültig mit sich selbst umgehn und die Tugend der Liberalität bis zum Laster treiben. Man muß wissen, *sich zu bewahren.*«

Die Spannung, die in solchen Sätzen sich verkündet, wird stärker, je mehr Nietzsche dem Ende naht, je mehr der geschichtliche Raum zur Heimat um den Vereinsamten wird. Man kann bemerken, wie die Gegenwart unter den weltgeschichtlichen Aspekt gerückt wird, in demselben Maße, wie der herrische, gebieterische, vergewaltigende Trieb in Nietzsche statt Geschichte zu erleben, selbst Geschichte zu machen fordert. Hat Nietzsche als Verneiner seiner Zeit begonnen, so endet er als Verneiner von Jahrtausenden. Die Gegenwart, der anfangs sein Vernichtungswille galt, sie schrumpft zu einem Punkt zusammen, sie hört auf, ein Lebensraum zu sein, sie gilt, als Punkt, nur noch durch ihn: als Wendepunkt der Weltgeschichte. Jetzt erwächst als Gegner ihm die Macht der Jahrtausende: die eigne Zeit ist nur noch Ende einer welthistorischen Epoche. Die historische Macht des Christentums scheint ihm aktueller, auch als Gegner, als die Zeittendenzen. Wie die christliche Welt zerschlagen wird, erhebt sich hinter ihr die Welt der Griechen – Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsche, der Einsamste, dem Wahnsinn nah, erlebt nur noch, als schauerliches Echo seiner selbst, sein eigenes, nur von ihm erlebtes welthistorisches Geschehen. Die eigene Stimme tönt ihm wider als die Stimme der Geschichte (aus Ecce homo):

»Werfen wir einen Blick ein Jahrhundert voraus, setzen wir den Fall, daß mein Attentat auf zwei Jahrtausende Widernatur und Menschenschändung gelingt . . .«

»Ich verspreche ein *tragisches* Zeitalter . . .«

»Das Pathos der ersten Seiten ist welthistorisch . . .«

»Es ist alles an dieser Schrift vorherverkündend: die Nähe der Wiederkunft des griechischen Geistes, die Notwendigkeit von *Gegen-Alexandern,* welche den gordischen Knoten der griechischen Kultur wieder *binden,* nachdem er gelöst war . . . Man höre den welthistorischen Akzent, mit dem auf Seite 30 der Begriff ›tragische Gesinnung‹ eingeführt wird: es sind lauter welthistorische Akzente in dieser Schrift . . .«

So lauten in Ecce homo Nietzsches Äußerungen über seine eigenen Jugendschriften, seine »Unzeitgemäßen Betrachtungen«: was ihm einst die eigene Zeit war, ist zur Weltgeschichte geworden.

So wird die Historie oder das »historische Bewußtsein« Nietzsches Schicksal. Nicht jenes historische Bewußtsein, das sich da drapierte, sich in Szene setzte, gegen das der Jugendliche sich empörte, sondern ein »Bewußtsein« andrer Herkunft, andrer Art: ein Trieb

und Verfallensein . . . Weil die Geschichte Nietzsches Schicksal ist, muß er die Geschichte in sich vernichten und aus sich erneuern. Die Verlockung, in der Geschichte sich zu finden, bringt die Gefahr mit sich, sich zu verlieren . . . – Was wir ihm an Einblicken verdanken, ginge minder tief, der Zauber wäre minder groß – wenn diese Einblicke nicht ein Sich-Losreißen, eine Verlockung und ein Sich-Versagen wären. Nietzsche widerstrebt der Geschichte in dem Maße, wie er sich ihr hingibt. Die Einklänge wären nicht, wenn nicht die Dissonanzen wären. Die Töne, die in ihm rein aus der Geschichte widerklingen, klängen minder voll, wenn sie länger als jedesmal nur ein paar Takte dauerten . . . Diese paar Takte, allerdings, wiegen uns Weltgeschichten auf.

Wir fassen zusammen: was bedeutet für uns Nietzsche in seinem Verhältnis zur Geschichte? Wäre Nietzsches Geist so eng, wie er in Wahrheit reich ist, sein Verhältnis zur Geschichte, sein Sich-Wiederfinden bliebe sein privater Spleen. Doch stellen wir uns vor, die vollständigste Weltgeschichte, das Erträgnis all unsrer Methoden, das Behältnis unsres ganzen Wissens, das Werk sämtlicher Akademien, wäre etwas, worin wir uns nicht mehr wiederfinden könnten: so wäre der Spleen der Wissenschaft nicht minder groß. Der Stolz des historischen Jahrhunderts, der »historische Sinn«, entweder eine Anhäufung von Draperien und Maskeraden – in Kunst und Literatur – oder die systematische Verwechslung eines Mittels mit dem Zweck – in der historischen Wissenschaft: er ist durch Nietzsche eine Macht des Lebens selbst geworden. Für Nietzsche ist die Geschichte kein Beruf mehr wie für einen Wissenschaftler, er selbst trägt sie um und in sich. Ein Historiker braucht die Geschichte, um an ihr seinen Beruf zu finden – Nietzsche braucht sie, wie die Lunge die Luft braucht, die sie atmet. Jener mag sich sagen: stelle ich mir eine Welt ohne Katheder vor, ich wüßte nicht, wo die Geschichte bliebe. Wir wollen nicht Nietzsche aufs Katheder stellen. Wer seine Belehrungen aus Nietzsche schöpfen will, bleibt in der Wissenschaft ein Dilettant. Aber Erforschung ist nicht zu verwechseln mit Erschließung. Wenn Nietzsche kein Lehrer der Geschichte ist, bleibt er doch einer ihrer rätselhaftesten Erschließer. Er ist unter den Jahrhunderten gewandelt, wie vormals die Menschheit unter ihren Mythen. Er hat die Luft der Jahrhunderte großer Vergangenheit geatmet wie die Luft von seinen Bergen. Die Geschichte war ihm keine Welt der Träume, keine Welt der Formen, keine Welt des Geistes, sondern Strom des Lebens.

NIETZSCHES KLAGE DER ARIADNE

Wenn einer einmal die Geschichte des Dionysischen uns schriebe, wie es seit den neunziger Jahren bis rund 1914 in Literatur, Dichtung und bildender Kunst sich ausgewirkt und ausgetobt hat, so käme dabei ein nicht geringer Selbstbetrug zutage. Heute zwar ist die Dionysos-Begeisterung, in der sich um diese Zeit das obere, sich selbst abtrünnig gewordene Bürgertum zu seiner eigenen Steigerung genoß, indem es seinen Inbegriff des »Lebens« zu gestalten vorgab, längst vergessen. Wer weiß heute noch etwas von all den vielen fin-de-siècle-Dithyramben, Maskentänzen, Neu-Romantiker-Bacchanalen und Zukunfts-Ekstasen? Nur der Vorläufer und Hauptanreger der Bewegung ist geblieben, Nietzsche, und behauptet sich, je länger desto fester, in unserem geschichtlichen Bewußtsein als letzter Prophet des wahnsinnigen Gottes, dessen Namen auf den Lippen ihn der Wahnsinn aus der Welt unseres Verstehens entrückte.

Was ist, seinem Wesen, seiner Echtheit nach, das »Dionysische« in Nietzsches Dichtung und Philosophie? Die Frage wäre an beides, an Dichtung und Philosophie, zu richten. An die Dichtung um so eher jedoch, als ja das »Dionysische« recht eigentlich als das Inspiratorische empfunden wird, wo Nietzsches Dichtertum ins Philosophische, oder wo Nietzsches Philosophentum ins »Dithyrambische« sich zu verwandeln anfängt; das heißt, seit ihm seine Kräfte all in eins wachsen, in ihrer Vielfalt sich bedingen, sich bekriegen, spiegeln, einander betrügen, maskieren, entlarven, überwältigen, verklären ... biographisch ausgedrückt, seit Nietzsches Zarathustra-Zeit.

Vom Sommer 77 an vollzieht sich Nietzsches dichterischer Durchbruch. Nicht, daß er nicht seit jeher nebenbei gedichtet hätte – aber jetzt erst werden keine »Göttinnen« mehr angerufen wie »Melancholie« und »Freundschaft«, wird kein »armer Wandersmann« von einem »süß singenden Vogel« mehr getröstet ... Die Fessel der Muster wird gesprengt, das Jünglinghafte abgetan, der eigene Ton und Rhythmus setzt sich durch, zum erstenmal klingt ihm die eigene Stimme redend aus der Landschaft, Natur hört auf, Szenerie zu sein um einsame Gefühle, von nun an begegnet uns keine »Erscheinung« mehr in »wilder Felsnatur«, nichts mehr von »Nebelhülle um mein Fenster«, noch von »jähem Blitzeleuchten«, auch nicht ein »das bin ich« mehr: »Dies alles bin ich – schaudernd fühl ich's nach – Verführter Schmetterling, einsame Blume ...« Die Natur, die Dinge selber fangen erstmals an, Nietzschisch zu reden, zu schweigen, zu fragen, zu locken, zu versuchen:

O Frucht des Baums,
Du zitterst, fällst?
Welch ein Geheimnis lehrte dich
Die Nacht,
Daß eisger Schauder deine Wange,
Die Purpurwange deckt? –
Du schweigst, antwortest nicht?
Wer redet noch? – –

Jedoch die Befreiung und Erfüllung dessen, was in alledem Verheißung war, bringt erst die Zarathustra-Zeit, seit 1883. Jetzt steht Landschaft nicht mehr als ein aus dem Innern zu Befragendes, also doch Äußeres, dem Befrager gegenüber, jetzt strömen die landschaftlichen Elemente in die Sprache ein, wie Luft in Lungen und in Poren. Natur, Bild und Schicksal werden eins, jetzt drängen alle Dinge sich mit Zärtlichkeit, mit Ungestüm ins Gleichnis, und die inneren Stimmen, statt, wie ehedem, von sich zu sagen: wir sind Blume, Vogel ... werden es wahrhaftig. Vormals hieß es wohl: »es denkt«:

Da überläuft
Es schaudernd, wie
Ein Glitzern, das Gebirg,
Da denkt es rings –
Und schweigt – –

Noch war das, was gedacht wird, selbst nicht eingegangen ins Gedicht. Jetzt aber tönt und dröhnt der ganze Mensch, durch alle Schichten, alles was er ist – die ganze »Existenz«.

Die Dichtung Nietzsches wird damit zugleich unmittelbar, zugleich allegorisch, zugleich philosophisch und schicksalserfüllt. Die »Dithyramben« sind zumal Schicksalsgesänge. Schicksal aber heißt in ihnen nicht ein äußeres, sondern inneres Schicksal; also nicht: Tod, Liebe, Freundschaft, Herrschaft, kurz, kein kreatürliches, auch kein soziales. Auch kein politisches. Auch kein gottgesandtes. Vielmehr, sofern Schicksal eine Einheit in der Zweiheit oder in der Vielfalt ist, heißt Schicksal hier die Tragik widersprüchlicher Gewalten, deren Knoten sich im Menschen selber schürzt, jedoch (nach Nietzsches Sinn) nicht im besonderen Fall, sondern verursacht durch die Kämpfe der bejahenden, verneinenden, sich opfernden und sich besiegenden Pluralität und Ich-Vielfalt, wie sie im eigentlichen, d. h. umfänglichen Menschentum oder im »Schaffenden« geworden ist, seit überhaupt der Mensch entstand.

Jetzt wird Einsamstes und Universalstes, wird Allerpersönlichstes und Allermenschlichstes eins. Jetzt singt nicht die Eine Stimme mehr; pluralisch, dialogisch wird die Dichtung aus sich selbst: was ehedem Prosa-Gespräch des »Wanderers« mit seinem »Schatten« war, wird »Dithyramb«, wird rufend, stöhnend, lachend, höhnend, klagend, fluchend, segnend ... Und zugleich damit entsteht, noch über die Mehrstimmigkeit hinaus, ein Widerstreben der Gebärden in sich selbst, ein Andringen wie eines anderen Taktes gegen den gesetzten, ein Verhüllen, Untertauchen, Überspielen, Travestieren, Schillern; eine Doppeldeutigkeit und Widersprüchlichkeit zwischen der Oberfläche und der Tiefe, ein Gegeneinander der Bewegung, von unten hinauf und von oben zugleich hinunter ... Nietzsche wird nicht nur ein Instrument mit vielen Saiten, sondern jeder Ton, der da gegriffen wird, kann auch noch auf sechserlei Art gestrichen werden und klingt danach härter oder zarter, offener oder überdeckter ... Nietzsches eigene Lieblingsbilder seiner Vielfalt sind um diese Zeit z. B. sein »Brunnen« oder auch seine »Leiter«: »Die Leiter meiner Gefühle ist lang, und ich sitze gar nicht ungern auf ihren niedrigsten Stufen.« »Niemals noch zählte ich, wenn ich stieg, die Treppen zu mir.«

Es zeugt für die Elementargewalt der neuen Dithyrambik, daß ein großer Teil davon nicht über Fragmentarisches hinauskommt. (Wundervolles steht davon im Zarathustra-Anhang.) Zum Teil wird das einsam Hingesungene in die Gleichnis-Redeform des Zarathustra umgeschmolzen. Was davon in Dithyrambenform vollendet war, hat Nietzsche selbst zuletzt, kurz vor seiner Umnachtung, 1888, unter dem schließlich gewählten Titel »Dionysos-Dithyramben« zur Herausgabe in Buchform vorbereitet; darunter in Überarbeitung auch Stücke, die im vierten Teil des Zarathustra (1884) als »gesungene« Einlagen bereits gedruckt waren. Aber gibt dieser Titel nicht ein Rätsel auf? Scheint nicht diesen Gesängen, nach »Form und Gehalt« betrachtet, alles »Dionysische« im eigentlichen Sinn zu fehlen? Nichts von dionysischen Visionen, Bildern, Symbolen, Metaphern! Kein Anruf des Gottes! Kein »o Bacchus« auf rasenden Lippen, wie des Wahnsinnigen in Hofmannsthals Kleinem Welttheater! Es gibt überhaupt kaum etwas, was so wenig als »antiker Form sich nähernd« zu bezeichnen wäre. Nietzsches Dichtung gibt sich sonst zwar gern als gattungstreu: als Spruch, Idyll, Lied, Hymne ... Doch die Gattungen sind die der deutschen Klassik. Bleibt da nicht vom »Dionysischen« nur noch der Titel? Doch da gibt es eine Ausnahme, und offenbar gibt sie der Sammlung ihr Gepräge, ein Gedicht mit dionysischer Symbolik, nur ein einziges, aber entscheidendes: die »Klage der Ariadne«. Aber nun erst Rätsel

über Rätsel! Die Dionysos-Symbolik ist diesem Gedicht erst nachträglich, erst hinterher, beinahe ist man versucht zu sagen: künstlich aufgesetzt! Die »Klage« steht in ihrer Urform schon im vierten Teil des Zarathustra, aber dort als eins der Lieder des Nietzschischen ›Zauberers‹, also nicht einmal als Klage eines Weibes, und weiß weder von Dionysos noch von Ariadne.

Vergleicht man die beiden Texte miteinander, so fällt in dem späteren vor allem der Ersatz des Maskulinums durch das Femininum auf:

Kein Hund – dein Wild nur bin ich,
grausamster Jäger!
dein stolzester Gefangner,
wird zu: deine stolzeste Gefangne ...

Ebenso wird:

gib mir, dem Einsamsten,
den Eis, ach! siebenfaches Eis
nach Feinden selber,
nach Feinden schmachten lehrt,
zu: gib mir, der Einsamsten,
die ...

Der Fall dürfte in der Literaturgeschichte einzig sein. Was für ein Drama muß das sein, in dem die Rollen dergestalt sich tauschen lassen?

Darüber hinaus werden die Zeilen anders abgesetzt, die Kola schroffer, kürzer. Am Ende wird das so weit getrieben, daß es bis zur sichtlichen Zerstörung des tragenden, vollen Tons, der sehnsüchtigen Harmonie kommt. Hieß es erst:

– Nein! Komm zurück,
Mit allen deinen Martern!
Zum letzten aller Einsamen
O komm zurück!
All meine Tränen-Bäche laufen
Zu dir den Lauf!
Und meine letzte Herzensflamme –
Dir glüht sie auf!
O komm zurück,
Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz!
Mein letztes – Glück!

so wird die Dreiteilung, die Strophenform als schon zu weich, zu rund, empfunden, und es wird daraus:

Nein!
Komm zurück!

Mit allen deinen Martern!
All meine Tränen laufen
zu dir den Lauf
und meine letzte Herzensflamme
dir glüht sie auf.
O komm zurück,
mein unbekannter Gott! mein Schmerz!
mein letztes Glück!

Endlich wird in der Umarbeitung die Klage um ein dramatisches Nachspiel vermehrt: um die Erscheinung des Dionysos. Aber davon sogleich.

Doch was um alles in der Welt wird aus dem Sinn? In seiner ersten Fassung ist das ein Mimen-Gesang! Ein ›Spiel‹ zwar, doch ein Spiel, dessen Bedenkliches ist, daß ein ›Ernst‹ dahinter steckt, daß sich Gelüsten und ›Gewissen‹ darin spalten; daß es nicht rein, nicht frei, nicht leicht ist, sondern gesungen von dem alten ›Zauberer‹, der nichts anderes ist als Nietzsches (und der ›höheren Menschen‹) ›Schauspieler‹- d. h. Künstler-Versuchung in Person[1]. Dazu stimmt die Pathetik, die Schaustellung, die Preisgabe der Scham, die Übertreibung:

Wer wärmt mich, wer liebt mich noch?
Gebt heiße Hände!
Gebt Herzens-Kohlenbecken!
Hingestreckt, schaudernd,
Halbtotem gleich, dem man die Füße wärmt –
Geschüttelt, ach! von unbekannten Fiebern . . .

Dazu endlich stimmt auch einzig die Situation: »Als er aber hinzulief, an die Stelle, wo der Mensch auf dem Boden lag, fand er einen zitternden alten Mann mit stieren Augen; und wie sehr sich Zarathustra mühte, daß er ihn aufrichte und wieder auf seine Beine stelle, es war umsonst. (Man darf dergleichen überall symbolisch nehmen.) Auch schien (!) der Unglückliche nicht zu merken, daß jemand um ihn sei; vielmehr sah er sich immer mit rührenden Gebärden um, wie (!) ein von aller Welt Verlassener und Vereinsamter. Zuletzt aber, nach vielem Zittern, Zucken und Sich-Zusammenkrümmen, begann er also zu jammern.« Dazu einzig und allein stimmt in der ›Klage‹ selbst das Winseln: »Hingestreckt . . . Halbtotem gleich . . . so liege ich, biege mich, winde mich . . .« usw. Aber wie war es möglich, alles dies der ›klagenden Ariadne‹ in den Mund

[1] Die übliche Deutung des Zauberers auf Wagner muß damit rechnen, daß vieles vom Zauberer auf Wagner, auch in N.s Auffassung, nicht zutrifft. Anders C. A. Bernoulli, Franz Overbeck u. Fr. N., 1908, II S. 79. E. Bertram, N., 1918, S. 167.

zu legen? Die Umtaufe schiene rätselhaft, bizarr und widersinnig, wenn sie nicht auf einen allgemeineren Vorgang, einen Wandel, ein Schicksal in Nietzsches ganzer Philosophie der Spät-Periode, seit der Zarathustra-Zeit, zurückzuführen wäre.

Betrachtet man die ›Klage‹ nur nach ihren Bildern und ›Motiven‹, so begegnet darin kaum etwas, was nicht mit anderer Stimme, anders angewandt und eingereiht, durch Nietzsches Werk hindurch sich wiederholte. Unter den Gedichten nächstverwandt ist von den Dithyramben ›Zwischen Raubvögeln‹. Nicht allzufern steht auch das zweite Lied des ›Zauberers‹, das zugleich wieder auch aus den Dithyramben uns bekannte und danach betitelte: ›Nur Narr, nur Dichter‹. So z. B. wiederholt sich im ersten das Bild des ›Kranken‹, ›Frierenden‹ oder ›Toten‹:

An jedem Froste kalt . . .
Ein Kranker nun,
Der an Schlangengift krank ist . . .
Ein Leichnam . . .

wie in der ›Klage‹:

Halbtotem gleich . . .
Zitternd vor spitzen eisigen Frostpfeilen . . .

das Bild des ›Gefangenen‹:

ein Gefangner nun,
der das härteste Los zog:
im eignen Schachte
gebückt arbeitend . . .

wie in der ›Klage‹:

Deine stolzeste Gefangne . . .
Wie?
Lösegeld? . . .

das Bild des ›Jägers‹, der ›Beute‹, des ›Henkers‹:

Von dir selber erjagt,
deine eigene Beute . . .
in eignen Stricken gewürgt,
Selbstkenner!
Selbsthenker!

wie in der ›Klage‹:

du Folterer,
du – Henker-Gott . . .
– dein Wild nur bin ich,
grausamster Jäger!

Das Bild des sich ›Einschleichenden‹ im ersten der beiden:

Was schlichst du dich ein
in dich – in dich? . . .

wiederholt sich in der ›Klage‹:

du schleichst heran
bei solcher Mitternacht? . . .
Wozu die Leiter?
Willst du hinein,
ins Herz, einsteigen . . .

Allerdings ist der entscheidende Unterschied, daß im ersten, in ›Zwischen Raubvögeln‹, das ›Selbst‹ steht, wo im zweiten stattdessen der ›Gott‹ steht. Zwischen beiden hat ein Rollentausch statt: ist im ersten das, was leidet, ein Aktives, Überwältigendes, ein ›Selbst‹, im Sich-Aufzwingen und Sich-Zufügen, so begegnet redend im zweiten stattdessen ein Passives, Überwältigtes. Kommt es dort, in der ›Klage‹, am Ende zu einem Umschwung aus Marter und Haß in Liebe und Sehnsucht, so liegt hier, in ›Zwischen Raubvögeln‹, der Umschwung schon voraus, jedoch als Umschwung des aktiven ›Selbst‹, im Sturz aus seiner Höhe, statt des Umschwungs im Empfangenden, Hinnehmenden, Abwehrenden:

Und jüngst noch so stolz,
auf allen Stelzen deines Stolzes!
Jüngst noch der Einsiedler ohne Gott,
der Zweisiedler mit dem Teufel,
der scharlachne Prinz jedes Übermuts! . . .

Nun ist es zwar nicht so, daß ebendasselbe, was dort ›Selbst‹ heißt, hier als ›Gott‹ benannt würde. Es ist auch nicht so, daß die beiden Hälften etwa auf den Gegensatz: Geist–Seele, nach Klages, zurückzuführen wären[2]. Wohl aber spielt sich in beiden Gedichten eine analoge Art des Dramas ab:

Jüngst Jäger noch Gottes,
das Fangnetz aller Tugend,
der Pfeil des Bösen!
Jetzt –
von dir selber erjagt,
deine eigene Beute,
in dich selber eingebohrt . . .

[2] L. Klages, Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1926, 114 f. Auch das Zarathustrawort (II 33): »Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet«, stellt den Geist auf die Seite des Lebens. Nach Klages N.s großer Irrtum.

Hier wird in der Tat Erkenntnis zur Tragödie: Sturz aus Hybris in Verzweiflung, zugleich mit dem Sturz aus ›Schein‹ in ›Wahrheit‹ – wie im ›Oedipus‹ des Sophokles, hier aber an sich selbst erlitten:

Zwiesam im eignen Wissen,
zwischen hundert Spiegeln
vor dir selber falsch . . .
ein Wissender!
Ein Selbsterkenner!
der weise Zarathustra! . . . .
Du suchtest die schwerste Last:
da fandest du dich –,
du wirfst dich nicht ab von dir . . .

Ein Drama also – aber spielt es sich nur zwischen zweien ab? Nicht vielmehr zwischen dreien? Gehört dazu nicht auch noch die Stimme des höhnenden ›Vogels‹, nicht auch noch die Landschaft?

tust der Tanne es gleich? –
Die schlägt Wurzeln, wo
der Fels selbst schaudernd
zur Tiefe blickt –

Darf der Zuschauer, der Höhnende als Dritter dabei fehlen? Aber was wäre da ›Seele‹, was ›Geist‹? Ist nicht der ›Trieb‹ nach Wahrheit, sofern er etwas besiegen, etwas überwältigen muß, ›Seele‹ nicht weniger als alles andere? Etwas, was sich hier auf Wahrheit stürzt, doch sonst wohl auch auf andere ›Beuten‹? Und das Opfer wäre: der Mensch selbst ›am Abgrund‹? Und das Höhnende, als Stimme des γνῶθι σαυτόν, verhielte sich dazu wie das Orakel und Gebot des Dämons, unter dessen Blick aus beiden, aus dem Überwältiger und Überwältigten, Ein Schicksal wird?

Wie aber ist, damit verglichen, die Rollen-Verteilung in der ›Klage‹? Da fehlt freilich auch das ›Höhnende‹, auch der ›Gedanke‹ nicht:

Von dir gejagt, Gedanke! . . .
Darniedergeblitzt von dir,
du höhnisch Auge, das mich aus Dunklem anblickt.

Doch das, was da Gewalt ausübt, ist hier der ›Gott‹: ›der Menschen-Qual nicht müde‹. Überwältiger und Zuschauer sind eins in der Gestalt des ›Unbekannten‹, der zugleich als Fordernder den Menschen sich zum Opfer wählt.

Es können offenbar die Rollen wie in einem Typendrama in ihrer Dynamik ähnlich oder gleich bleiben und dabei doch nach Tracht, Inhalt, Schicksal, Glanz oder Elend wechseln. So erklärt es sich, daß

in der Rolle wiederum des Überwältigers, des Triumphierenden, den seine Hybris in den Sturz reißt, den aus greller Landschaft böse Blicke streifen, dem höhnische Stimmen zuraunen, auch ein anderer ›Trieb‹ erscheinen kann. So in ›Nur Narr! Nur Dichter!‹:

Der Wahrheit Freier – du? so höhnen sie –
nein! nur ein Dichter!
ein Tier, ein listiges, raubendes, schleichendes,
das lügen muß,
das wissentlich, willentlich lügen muß,
nach Beute lüstern,
bunt verlarvt,
sich selbst zur Beute,
das – der Wahrheit Freier? . . .

Auch hier wieder, wie zuvor, der ›Raub‹, die ›Beute‹, das ›Sich-Selbst‹! Aber das Tragisch-Aktive, das Opfer-Fordernde, ist hier das Gegenteil zu dem in ›Zwischen Raubvögeln‹: der Dichter-Trieb, der Trieb zur ›Lüge‹! Und dennoch wie ›adlerhaft‹:

Dann
plötzlich
geraden Flugs
gezückten Zugs
auf Lämmer stoßen,
jach hinab . . .

Die Peripetie des Gottesrufer-Dramas, der Umschwung vom ›Nein‹ zum ›Ja‹: »Nein! Komm zurück!« begegnet mit denselben Worten ein paar Jahre früher, wenn auch absichtlich oberflächlicher, trivialer, spöttischer, in ›Rimus remedium, oder wie kranke Dichter sich trösten‹ (in den Liedern des Prinzen Vogelfrei, im Anhang zur Fröhlichen Wissenschaft, wohl von 1882). Der Sehnsuchtsruf: »Nein! Komm zurück!« richtet sich freilich dort noch an ein Wesen sehr viel minderen Grades, an das ›Fieber‹. Und doch fehlt es auch hier schon an jenem inneren Zwiespalt nicht; nur hält er sich noch in den Grenzen der Selbst-Ironie, noch innerhalb des dichterischen Tons . . .

Man müßte früh beginnen, wollte man, durch Nietzsches Werk hindurch, dem Ursprung und der Geschichte seiner inneren Tragödie nachgehen. Schon in den ›Unzeitgemäßen‹ fehlt es nicht an Stellen, die prophetisch sind; z. B. (Von Nutzen und Nachteil der Historie, 1873): »Daß er (der Gerechte) jetzt jenem Dämon (der Erkenntnis) ähnelt, ohne von Anbeginn etwas anderes als ein armer Mensch zu sein, und vor allem, daß er in jedem Augenblick an sich

selbst sein Menschentum zu büßen hat und sich an einer unmöglichen Tugend tragisch verzehrt – dies alles stellt ihn in eine einsame Höhe hin.« Wie eine Selbst-Charakteristik liest sich hinterher, in der vierten Unzeitgemäßen, aus dem Jahre 1876, die glühende Schilderung des ›inneren Schicksals‹ und Prozesses, durch welchen der ›größte Zauberer und Beglücker der Menschheit‹, der ›dithyrambische Dramatiker‹ entsteht, hier noch in der Person Wagners gedacht: ›im Kampf‹ zwar ›mit der widerstrebenden Welt‹, der aber doch ›für ihn nur deshalb so grimmig und unheimlich wird‹, »weil er diese ›Welt‹, diese verlockende Feindin, aus sich selber reden hört, und weil er einen gewaltigen Dämon des Widerstrebens in sich beherbergt«. Später deutet Nietzsche nach demselben Schema seinen eigenen Kampf gegen die ›décadence‹. Es ist ganz sichtlich eine solche innere Tragik, die von Anfang an und mit den Jahren zunehmend nach außen ihm die Explosivkraft gibt.

Aber erst mit seinen Zarathustra-Schwangerschaften scheint dies ihm selbst bewußt zu werden nicht mehr als sein Schicksal, nicht mehr als Qual, Sieg und Triumph seines ›Ja‹, sondern als Ur-Drama des Daseins selbst. Zurückgreifend noch über seine ganz skeptische Periode bis auf die ›Artisten-Metaphysik‹ des Erstlingswerks und ihre Predigt und Verherrlichung des ›Dionysischen‹, bemüht sich Nietzsche von jetzt ab um einen neu heraufgeholten ›Typus‹, den er auf den Namen seines Gottes tauft: als den des ›dionysischen Philosophen‹. Gleichzeitig beginnt das Drama jenes Überwältigers und Überwältigten auch in Prosa sich abzuspielen, bald verdeckt, zwischen den Zeilen, bald offen im Text. Der ›Wille zur Macht‹ würde sich selbst aushungern, stürzte er sich nicht auf seine ›Beuten‹. Mag er in Gestalt und Maske psychologischer, historischer, naturgeschichtlicher oder welcher Einsichten auch immer daher kommen: was Nietzsche von jedem Triebe sagt, gilt auch für den Trieb aller Triebe: »Jeder Trieb ist herrschsüchtig, und als solcher versucht er zu philosophieren.« Mag der Psychologe sich vernehmen lassen: »Die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten: das ist für einen geborenen Psychologen und Freund der ›großen Jagd‹ das vorbestimmte Jagdbereich . . . Der Übelstand, den es hat, Gelehrte . . . auszuschicken, liegt darin, daß sie gerade dort nicht mehr brauchbar sind, wo die ›große Jagd‹, aber auch die große Gefahr beginnt«; mag der Moral-Genealoge reden: »Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffe eine Form zu geben, einen Willen, eine Kritik, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst

willig-zwiespältigen Seele, welche sich leiden macht, aus Lust am Leiden-machen, dieses ganze aktivische ›schlechte Gewissen‹ hat zuletzt – man errät es schon – als der eigentliche Mutterschoß idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung ans Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst *die* Schönheit...« (Gen. d. M. 2, 18); oder der Gesetzgeber: »Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluß, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag – versteht ihr diesen Gegensatz? Und daß euer Mitleid dem ›Geschöpf im Menschen‹ gilt, dem, was geformt, gebrochen, geschmiedet, gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muß, – dem, was notwendig leiden muß und leiden soll?« (Jenseits 225); oder der Entlarver der Erkenntnis: »Zuletzt erwäge man, daß selbst der Erkennende, indem er seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte –, als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet; schon jedes Tief- und Gründlich-nehmen ist eine Vergewaltigung, ein Wehe-tun-wollen am Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, – schon in jedem Erkennen-wollen ist ein Tropfen Grausamkeit« (Jenseits 229); oder der Interpret des ›Geistes‹ als ›homo natura‹: »Jener beständige Druck und Drang einer schaffenden, bildenden, wandelfähigen Kraft: der Geist genießt darin seine Masken-Vielfältigkeit und Verschlagenheit... Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche – denn jede Oberfläche ist ein Mantel – wirkt jener sublime Hang des Erkennenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will: als eine Art Grausamkeit des intellektuellen Gewissens...« (Jenseits 230): immer gibt es da ein ›Aktives‹ (aber durchaus nicht immer ein Erkennendes) und ein ›Passives‹, immer ›diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele‹. Man wäre im Irrtum, wollte man das Überwältigte, Passive nur mit negativen Wertvorzeichen ausstatten: »Die Größe des ›Fortschritts‹ bemißt sich sogar nach der Masse dessen, was ihm alles geopfert werden mußte.« (Gen. d. M.) Und welch blühende ›Gärten‹, in geheimer Opferbereitschaft, welch glückselige Inseln gibt es nicht darunter!

Nietzsches Art, sich selbst als inneres Drama zu erleben, bestimmt sichtlich den Charakter seines Heroismus. Es mag naheliegen, das Rätsel der Duplizität in ihm, gewohnten Ableitungsmanieren folgend, aufzulösen und zurückzuführen, sei es auf sein ›protestantisches Erbe‹, sei es auf sein ›psychologisches Faktum‹ usw.[3]. Aber was wäre damit erklärt? Genug, das innere Drama beginnt mit dem Welt- und Seins-Drama sich eins zu wissen.

Durch das ›Jenseits‹ redet andeutend, verdeckt, sich aufsparend, von Anfang an eine versucherische Stimme, redet in geheimen, weihevollen Tönen, wie sie selbst bei Nietzsche bisher nicht vernommen wurden, von ›neuem Verlangen‹, von ›Hoffnungen, die noch keinen Namen haben‹, ›neuem Willen‹, ›neuem Strömen‹ – redet mehr und mehr in Tönen eines, der sich auf die Erscheinung eines Gottes vorbereitet, ja, das vorletzte Stück (295) ist kaum mehr etwas anderes als ein ›Hymnos kletikos‹, der zwar nicht mit dem Namen des Gerufenen anhebt, doch dafür mit einer um so seltsameren Fülle von Prädikationen: »Das Genie des Herzens...«, bis die Rede abbricht: »Von wem rede ich zu euch? Vergaß ich mich so weit, daß ich euch nicht einmal seinen Namen nannte? Es sei denn, daß ihr nicht schon von selbst errietet, wer dieser fragwürdige Geist und Gott ist, der in solcher Weise gelobt sein will... kein geringerer nämlich als der Gott Dionysos, jener große Zweideutige und Versucher-Gott, dem ich einstmals, wie ihr wißt, in aller Heimlichkeit und Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe –...« Aber wie verwandelt ist er seit seiner Erscheinung in der ›Geburt‹! Was für neue Namen trägt er! Der ›Versucher‹, ›Philosoph‹, ›Entdecker‹! »Schon daß Dionysos ein Philosoph ist, und daß also auch Götter philosophieren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist...«

Dem ›Dionysos‹ der Geburt hatte noch ganz gefehlt, was diesen auszeichnet: die ›dionysische‹ Aktivität! Der frühere wurde noch ganz bestimmt nach ›Lust‹ und ›Leid‹. Und so bleibt es noch bis in das ›trunkene Lied‹ der Zarathustra-Zeit hinein. »Die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen... Wir werden von dem wütenden Stachel dieser Qualen in demselben Augenblicke durchbohrt, wo wir gleichsam mit der unermeßlichen Urlust am Dasein Eins geworden sind und wo wir die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit dieser Lust in dionysischer Entzückung ahnen.« Jetzt aber, wie anders äußert sich der Gott: »So sagte er einmal: ›unter Umständen liebe ich den Menschen‹ – und dabei spielte er auf Ariadne an, die zugegen war: ›der Mensch ist mir ein angenehmes tapferes erfinderisches Tier, das auf Erden nicht Seinesgleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht. Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts

[3] Schon Lou Andreas-Salome, Fr. N. in seinen Werken, 1892, geht dem Spaltungsphänomen in N. nach, längst vor Entdeckung der »Schizophrenie«.

bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist‹. – ›Stärker, böser und tiefer?‹ fragte ich erschreckt. ›Ja, sagte er noch einmal, stärker, böser und tiefer; auch schöner‹ – und dazu lächelte der Versucher-Gott . . .«

Aber wie geht das noch mit rechten Dingen zu? Ist die Vergötterung des Urtriebs nicht das leibhaftige Schauspiel jener Eselslitanei vom vierten Teil des Zarathustra? Wie wurde die Möglichkeit solcher Vergötterungen vormals abgewehrt (1882)!

Weltspiel das herrische
Mischt Sein und Schein: –
Das Ewig-Närrische
Mischt uns – hinein! . . .

Und dabei scheint es ein für allemal zu bleiben, noch bis zum postumen fünften Buch der ›Fröhlichen Wissenschaft‹ von 1886 (374): »Noch einmal faßt uns der große Schauder: – aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa das Unbekannte fürderhin als ›den Unbekannten‹ anzubeten? Ach es sind so viele ungöttliche Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zuviel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation – unsere eigene menschliche allzu menschliche selbst, die wir kennen . . .« Aber die ›Lust‹, die hier noch abgewehrt wird, wandelt den Versuchten immer stärker an. Sein Zarathustra zwar bleibt ›Atheist‹: »Zarathustra selbst freilich ist bloß ein alter Atheist: der glaubt weder an alte noch neue Götter. Zarathustra sagt, er würde –: aber Zarathustra wird nicht . . . Man verstehe ihn recht« (Wille z. M. 1038). Aber wie abschätzig, wie rückblickend ist das gesagt: »ist bloß . . .«! Und wie versucherisch dagegen klingt: »Und wie viele neue Götter sind noch möglich! Mir selber, in dem der religiöse, das heißt gottbildende Instinkt mitunter zur Unzeit lebendig wird . . .«

Die Fröhliche Wissenschaft formuliert noch für den ästhetischen Bereich (370, vom Jahre 1886): »Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiß, das Wort ›dionysisch‹)«, aber zugleich mit dieser Formulierung werden auch schon die Grenzen dieses Bereiches überschritten: »Ich nenne jenen Pessimismus der Zukunft – den dionysischen Pessimismus.« Und versucherisch redet die Stimme im ›Willen zur Macht‹ (1036): »Ihr alle fürchtet den Schluß: ›aus der uns bekannten Welt würde ein ganz anderer Gott nachweisbar sein . . . der nicht humanitär ist.‹« Dieser Gott, was wäre er anders als der, der die Menschen

›böser‹, ›tiefer‹, ›schöner‹ machen will? Und aus dem ›Weltspiel‹, jenem ›närrischen‹, wird mehr und mehr die Ur-Tragödie und -Komödie dieses Gottes! »Um den Helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹? –« (Jenseits 150). »An dem Tage aber, wo wir aus vollem Herzen sagen: ›vorwärts! auch unsere alte Moral gehört in die Komödie!‹ haben wir für das dionysische Drama ›vom Schicksal der Seele‹ eine neue Verwicklung und Möglichkeit entdeckt –: und er wird sie sich schon zunutze machen, darauf darf man wetten, er, der große alte ewige Komödiendichter unsres Daseins! . . .« (Vorrede zur Genealogie vom Juli 1887).

Ja, wenn Philosophie »der geistigste Wille zur Macht, zur ›Schaffung der Welt‹, zur causa prima« ist (Jenseits 9): wird nicht der ›dionysische Philosoph‹ vom ›philosophierenden‹ Gotte ermächtigt? Kein Zweifel: Dionysos als Philosoph ist Vorgeschmack von einem neuen Mythos, der den ›Übermenschen‹ Zarathustras ablöst, übertrifft und aufhebt. Denn wenn Zarathustra mehr und mehr bereits auch schon nach den vorliegenden Entwürfen seines Endes aus dem ursprünglich geplanten tragisch Untergehenden in den selig Hinübergehenden sich wandelt, so bleibt er doch immer noch zu sehr Selbst-Überwinder, ist zu wenig selbst Gott, um die ›dionysische Welt‹, den ›dionysischen Philosophen‹ oder ›philosophierenden Dionysos‹ zu verkünden – es müßten denn seine Leiden in die eines Gottes umgedeutet werden. Aber jetzt – von welcher Seite her fängt nicht der Gott an, seinen Leugner zu versuchen! Jetzt wird in der ›Rangordnung der Philosophen‹ z. B. der ›Gott‹, über die Stufen alles Dagewesenen hinaus, die zu erahnende Ergänzung nach oben. Jenseits 294: »Ich würde mir sogar eine Rangordnung der Philosophen erlauben, je nach dem Range ihres Lachens – bis hinauf zu denen, die des goldnen Gelächters fähig sind. Und gesetzt, daß auch Götter philosophieren, wozu mich mancher Schluß schon gedrängt hat –, so zweifle ich nicht, daß sie dabei auch auf eine übermenschliche und neue Weise zu lachen wissen – und auf Unkosten aller ernsten Dinge!«

Aber die Leiter, die nach oben über den Menschen hinausführt, führt zugleich nach unten zu den Urtatsachen des Menschen zurück. Dionysos, der als Gott philosophierende, wird zur Zukunfts-Epiphanie des uralten Tragödien- und Komödiengottes: »Damit das verborgene, unentdeckte, zeugenlose Leiden aus der Welt geschafft und ehrlich negiert werden konnte, war man damals beinahe dazu genötigt, Götter zu erfinden und Zwischenwesen aller Höhe und Tiefe, kurz etwas, das auch im Verborgenen schweift, das auch im

Dunklen sieht und das sich nicht leicht ein interessantes schmerzhaftes Schauspiel entgehen läßt ... ›Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut‹: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls – und wirklich, war es nur die vorzeitliche? Die Götter als Freunde grausamer Schauspiele gedacht – oh wie weit ragt diese uralte Vorstellung selbst noch in unsre europäische Vermenschlichung hinein!« (Genealogie II 7.) Aber was fehlt an diesem Schauspiel noch – zur ›Klage der Ariadne‹? Wird nicht das ›Ariadne‹-Schauspiel, das Schauspiel vom Zuschauergotte und seinem Opfer, eben damit zu einem Stück geheimer, uralter und wiederum zukünftiger Theologie – zu einer Art Mysterienspiel? Fehlt auf die ›Klage‹ hin nicht nur noch die Erscheinung des treibenden Gottes, um das Spiel zu runden? Mindestens, damit es rund und voll werde für einen, der es, »wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus«, für einen »unersättlich da capo rufenden, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu dem, der gerade dies Schauspiel nötig hat – und nötig macht: weil er immer wieder sich nötig hat – und nötig macht – – Wie? Und dies wäre nicht – circulus vitiosus deus?« (Jenseits 56.)

Die Versucher-Stimme des Versucher-Gottes – was bedeutet sie? Ist dieser Gott ein echter Gott? Oder poetisches Symbol? Oder was man erhabenes Gleichnis nennt? Oder gar geistreiche façon de parler?[4] Die Notizen aus dem Nachlaß lassen an der Intention des Gottes-Künders keinen Zweifel: »Die Widerlegung Gottes: – eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt« (XIII S. 75, von 1886). »Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse« (XII S. 329; Datierung unsicher). Und zielt nicht in der Tat die ›dionysische Welt‹ auf einen ebensolchen Gott, nicht anders als die christliche auf einen christlichen? »Diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein ›Jenseits von Gut und Böse‹ ... wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrokkensten, Mitternächtlichsten? – Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!« (W. z. M. Ende.) So formuliert

[4] Nach Klages S. 168 wäre Nietzsches Philosophie des Dionysischen eine »Philosophie des Orgiasmus«. Nietzsche selber spricht nur von einer »Psychologie des Orgiasmus« als »Schlüssel zum Begriff des tragischen Gefühls« (Götzendämmerung, Was ich den Alten verdanke).

zwar der ›Wille zur Macht‹. Ist aber der ›Wille zur Macht‹, als einziges Subjekt all dieser ausgeschütteten Prädikate, nicht zu kahl, zu reduziert? Wenn ›Weltgeheimnis‹ und geheim bewußtes Wesen der ›Verborgensten‹ in eins zusammenfällt: ist diese Einheit, oder besser: die Bürgschaft, das Außer-mir – das mich Bedingende, Erschütternde an ihr – nicht etwas, was kein Grieche, kein Schüler eines Empedokles und Heraklit, gezögert hätte mit dem Namen Gottes zu benennen? Denn verhält sich nicht das ›Dionysische‹ der Kunst zum ›Dionysischen‹ der Welt wie bei den Vorsokratikern das Mikrokosmische zum Makrokosmischen? »Das Phänomen ›Künstler‹ ist noch am leichtesten durchsichtig – von da aus hinzublicken auf die Grundinstinkte der Macht, der Natur usw.! Auch der Religion und Moral!« (Wille z. M. 797.) Dionysos Zagreus, nach dem Mysterienmythus der von den Titanen Zerrissene, nach Nietzsche der Selbst-Vernichter, Selbst-Erneuerer, wird nicht nur Symbol des neuen Menschen, sondern im wörtlichen Sinn zum Gott der Zukunft, zur ›Verheißung‹, zur ›Rechtfertigung des Leidens‹ ... (W. z. M. 1052). Die Titanen zwar, die Urväter der Menschen, als Verzehrer des geopferten Gottes, und die Rettung des göttlichen Herzens durch Zeus und Athena, kurz das Widerspiel der bewahrenden und der zerreißenden Mächte, wird vergessen ... Nietzsches Gott ist, im Hinblick auf seine Reflexivität, nicht der des alten Mythos, eher noch könnte er an dessen spekulative, wohl schon stoische, dann neuplatonische Umdeutung erinnern. So erklärte schon die Spätantike den Zagreus als Weltseele, als den sich selbst Zerteilenden, sich selbst zum Ganzen Bildenden: *nihil aliud Bacchum quam animam mundi intellegendum asserentes; quae ut ferunt philosophi quamvis quasi membratim per mundi corpora dividatur, semper tamen se redintegrare videtur, corporibus emergens et se formans* (O. Kern, Orphicorum fragm. Nr. 213). Oder gäbe es noch etwas Zweites außer dem Gott? Und deutete auf solche Rätsel der geheimnisvolle Wink des Ecce: »Wer weiß außer mir, was Ariadne ist?«

Das Rätsel jener Umtaufe, die Nietzsche an der ›Klage‹ seines ›Zauberers‹ vollzogen hat, indem er sie zur ›Klage der Ariadne‹ machte, wird aus dieser letzten Wendung seines Denkens, wenn nicht endgültig gelöst, so doch um einiges erhellt. Die Umtaufe gehört zu den geheimnisvollen rückblickenden Selbst-Deutungen, an denen in seiner letzten Zeit kein Mangel ist. Wird doch in dieser selben letzten Ecce-Zeit sogar der Gottes-Leugner Zarathustra vom Lichte des ›neuen Gottes‹ ganz und gar verklärt! »So leidet ein Gott, ein Dionysos. Die Antwort auf einen solchen Dithyrambus der Sonnen-Vereinsamung im Lichte wäre Ariadne ... Wer weiß außer mir, was Ariadne ist! ... Von allen solchen Rätseln hatte nie-

mand bisher die Lösung, ich zweifle, daß je jemand hier auch nur Rätsel sah.«

Aber der Unterschied wird dadurch fast um so erschütternder! Im Zarathustra antwortet dem falschen Sänger der Meister mit Stockschlägen: »Hier aber konnte sich Zarathustra nicht länger halten, nahm seinen Stock und schlug mit allen Kräften auf den Jammernden los.« In den ›Dithyramben‹ erscheint statt seiner der Gott, unter Blitzen, in ›smaragdener‹ Schönheit! Der Gottes-Rufer, Gottes-Beschwörer, statt gezüchtigt zu werden, wird erhört! Aber erhört, erlöst durch keine leibhaften Gesichte, keine göttlichen Epiphanien, keine Gesänge, keine Mythen, sondern statt dessen – durch eine Umdeutung! Statt eines Masculinums wird ein Femininum eingesetzt. Der Rollentausch bereitet sich zwar auch hier wieder seit längerem vor: »Vorausgesetzt, daß die Wahrheit ein Weib ist –« (Vorrede zum Jenseits, usw.), d. h. falsch, eitel, den Schein, die Maske liebend und um eben deswillen so bezaubernd. »Seine große Kunst ist die Lüge, seine höchste Angelegenheit der Schein und die Schönheit« (Jenseits 232 usw.). Daher denn das Schicksal des Erkennenden: »Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne, – was er uns auch sagen möge« (XII S. 259). Das heißt: er nennt es seine Wahrheit, doch es ist das ihm sich Ergebende, von ihm Begehrte, ihn Verführende, Verirrende ... Dazu kommt, daß als Passives zu einem Aktiven, wie die ›Wahrheit‹, auch das ›Leben‹ gern als Weib gedacht wird – Nietzsches Konzeption der ›vita femina‹: »Aber vielleicht ist dies der stärkste Zauber des Lebens: es liegt ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten über ihm, verheißend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch. Ja, das Leben ist ein Weib!« (Fröhl. Wiss. 339, von 1886). Und Ähnliches bereits im Zarathustra (II, Das Tanzlied). Dazu kommt vor allem der Entwurf einer Ariadne-Allegorie vom Jahre 1887 oder 88 – eines ›Satyrspiels‹, in dem der ›Gott‹, Dionysos, über den ›Helden‹, Theseus, triumphiert, als der gelassen Liebende über den sich Verirrenden, Zugrundegehenden: Ariadne, die für den ›Helden‹ zum ›Labyrinth‹ wird, wird die vom ›Gott‹, doch ›ohne Eifersucht‹, Geliebte ...[5]). Wie gesagt, an Vorbereitungen des Rollentausches in der ›Klage der Ariadne‹ fehlt es nicht. Und dennoch, wie wenig will die neue Rolle dem Urbilde des Weiblichen, als des vom Gotte Erkannten, Durchschauten, Geliebten, Geopferten, in der Gebärde anstehen! Denn das Weib, als Gottesruferin, wird ebendamit echt, da sein ›Schein‹ in einer ganz an-

[5] Bd. XIV S. 253. Biographische Deutungsversuche bei Ch. Andler, Fr. N,. II 194 f., IV 339 f., C. A. Bernoulli, N. u. die Schweiz (1922) S. 26 u. a., zuletzt auch noch, trotz der Betonung des Symbolischen, bei A. Baeumler, Deutscher Almanach 1931, Reclam, S. 40 (Symbolischer Sieg N.s über Wagner, Ariadne-Cosima als Siegespreis). Ein genaueres Verständnis wird auf das Erscheinen der kritischen Ausgabe warten müssen. Herr Dr. Schlechta vom Nietzsche-Archiv hatte die Freundlichkeit, mir mitzuteilen: »Das Notizheft W II 1 (nach heutiger Signatur) enthält: 1. meist auf die linke Seite geschrieben, Aphorismen zur Umwertung, dem Inhalte nach wohl aus dem Jahre 1887; 2. auf der rechten Seite Notizen meist späteren Datums und viel flüchtigerer Hand, auch einige Briefentwürfe gleichen Schriftcharakters, die zweifellos in das Jahr 1888 fallen. Hier stehen nun auch die oben gemeinten Sätze, S. 52 u. 53.« Anordnung und Gestalt des Textes weicht, nach einer mir freundlichst übersandten Abschrift, nicht unwesentlich von dem publizierten ab. So fehlt in dem publizierten u. a. die bezeichnende Überschrift:

»Satyrspiel am Schluß.«

Aber mit aller Vorsicht läßt sich doch schon sagen: das Fragment ist eine Art Allegorie auf »Held« und »Gott«. Der »Held« und Überwinder liebt sterblich, an seiner Liebe zugrunde gehend, nicht rechtfertigend wie der Gott: »Ariadne: – aber ich will nicht mitleiden, wenn ich liebe; ich bin meines Mitleids müde: an mir sollen alle Helden zugrunde gehen. Das ist meine letzte Liebe zu Theseus: ich richte ihn zugrunde! Letzter Akt: Hochzeit des Dionysos und der Ariadne.« Um den ungefähren Sinn zu ahnen, sehe man die Entwürfe zum Ende des Zar. XIV S. 253: da sollte der Held z. B. aus Mitleid schlechthin oder aus Mitleid mit seines Weibes Pana Mitleid zugrunde gehen. Die biographischen Deutungen glauben sich zumal auch auf Elisabeth Förster-Nietzsches Buch »Der junge Nietzsche«, 1912, S. 291 f. berufen zu dürfen: »Von dieser Zeit an nannten wir im geheimen Cosima vielfach Ariadne. Merkwürdigerweise kehren in meines Bruders Entwürfen zu seinen »Gesprächen auf Naxos«, die offenbar im Spätherbst 1885 entstanden sind, die drei Personen Dionysos, Theseus und Ariadne wieder und bedienen sich ungefähr derselben Worte, die in Wirklichkeit von Cosima, Wagner und Bülow in den Jahren 1871 und 72 gesagt worden sind. Dionysos wiederholt genau Wagners eigenen Ausspruch in Hinsicht auf seine mangelnde Eifersucht auf Cosima: »Was ich an ihr liebe, wie könnte das ein andrer lieben?« – während Ariadne die boshaften Worte Bülows auf Cosima, die damals meinem Bruder so weh getan hatten, selbst sagt: »an mir sollen alle Helden zugrunde gehen.« Bülow hatte in seiner schmerzlichen Verbitterung wörtlich zu meinem Bruder gesagt: »Cosima hat mich ruiniert, sie wird auch Wagner zugrunde richten.« Später, als mein Bruder annahm, daß Wagner durch Cosimas Einfluß »mehr Liszt als Wagner« geworden war, so daß er zu »seinem Siegfried dessen Parodie Parsifal« schuf, kamen ihm Bülows Worte oft in den Sinn, wohl auch in jenen projektierten Gesprächen auf Naxos.« So weit Frau Förster-Nietzsche. Aber hier dürfte wohl zweierlei zu unterscheiden sein, so hocherwünscht und unbezweifelbar das Mitgeteilte für uns sein muß. Auszugehen ist von dem authentischen: »Cosima hat mich ruiniert,

deren, tieferen Schicht als der des ›Zauberers‹ gegründet ist. Es müßte denn gerade der Fall sein – und mit dieser Möglichkeit geht einem Nietzsches ganze Doppeldeutigkeit erst auf –, daß schon die Stockschläge im Zarathustra Nietzsches eigene Wahrheit trafen! Und daß Zarathustras Gottesleugnung nur die Unterdrückung einer heimlichen, doch um so sehnsüchtigeren Beschwörung war.

---

sie wird auch Wagner zugrunde richten.« Aber dies »Zugrunde-Richten« hat mit dem Sinne des Nietzschischen »Zugrunde-Gehens« nichts gemein. Was das heroische »Zugrunde-Gehen« betrifft, so hat Nietzsche von seiner Zarathustra-Zeit an oft genug davon geredet – doch nicht in dem von Bülow gemeinten Sinne: daß Cosima Wagner »ruiniere«. Zum Beispiel Zar. I: »Ich liebe den, welcher aus seiner Tugend seinen Hang und sein Verhängnis macht: so will er um seiner Tugend willen noch leben und nicht mehr leben.« Der »Zugrunde-Gehende« ist kein anderer als der »tugendhafte«, der »Held«, der »Theseus« der Ariadne-Allegorie. Oder: »Ich liebe den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zugrunde gehen«, usw. Theseus »liebt« als »Held«, denn: »Lieben und Untergehen, das reimt sich seit Ewigkeiten« (Zar. II, Von der unbefleckten Erkenntnis) usw. Wenn dagegen Cosima Wagner »ruiniert,« so geht Wagner gerade nicht zugrunde, wie der »Held« zugrunde geht, sondern schreibt seinen Parsifal. Auf Wagner und Cosima beziehen läßt sich XIV S. 251: »Dem Weibe, das er nicht verdient, verfällt der Mann.« »Das Weib, als geborene Götzendienerin, verdirbt den Götzen – den Gatten.« Ähnliches in dem auf Wagner bezüglichen Fragment in der Biographie III S. 862 (vom Sommer 1887): »... Ob nicht alle großen Künstler bisher durch anbetende Weiber verdorben worden sind: ...« Aber wie anders ist da der Sinn! In Wagner hat Nietzsche alles Mögliche gesehen, den Genius, den Erneuerer des Dramas, den Mythopoeten, den Romantiker, den Schauspieler, den Verführer, den Verführten, den Décadent, den zu Kreuz Kriechenden ..., aber niemals den »Helden«! Und was anders kann der Sinn des »Satyrspiels« Ariadne sein als der Triumph des »Gottes« über den »Helden«? Als Triumph eben des »Satyrspiels« über die »Tragödie«? Wo der »Held« zugrunde geht, feiert der »Gott« seine Hochzeit. Denn: »Der Gott ist typisch vom Helden unterschieden (in meiner Sprache: die leichten Füße das erste Attribut der Göttlichkeit)« ... (Götzendämmerung), usw. Das berührt sich also mit dem S. 323 zitierten Aphorismus aus dem Jenseits. Im Ecce sagt Nietzsche dann selbst in der Gottesmaske: »Ich bin der Gegensatz zu einer heroischen Natur ... Es ist kein Zug von einem Ringen in meinem Leben nachweisbar. Ich will nicht im geringsten, daß etwas anders wird als es ist.« Wie anders als der Held! Als Zarathustra! Man darf also Frau Elisabeth Förster-Nietzsches Schlußbemerkung: »Aber alles ist dort in die Sphäre des Symbolischen erhoben und hat nichts mehr mit den genannten Persönlichkeiten zu tun«, dahin verstehen, daß jenes Persönliche wohl schon von Anfang an nicht zu dem Naxos-Spiel den Anstoß gab.

Aber noch seltsamer fast als dies alles sind die Worte des Erlöser-Gottes. Dithyramb bedeutet sprachgewaltiges Ausbrechen, Strömen. Szenerie des Dithyrambs ist – nach der szenischen Bemerkung – die Epiphanie: ›Ein Blitz; Dionysos wird in smaragdener Schönheit sichtbar‹. Aber der ›Blitz‹, die ›smaragdene Schönheit‹ – welche Zumutungen werden an uns Hörende gestellt, um in den Worten selbst etwas davon zu spüren! Auch noch, wenn wir zugeben, daß dieser Gott, im Gegensatz zum christlichen, ›unmenschlich‹, ›ohne Scham‹ und als ›Versucher‹ reden müsse. Aber seine Worte sind nur noch Abbreviaturen Nietzschischer Gedankengänge. Welcher Unterschied zu den Leidensgebärden der Ariadne!

Sei klug, Ariadne! ...
Du hast kleine Ohren, du hast meine Ohren:
steck ein kluges Wort hinein! –
Muß man sich nicht erst hassen,
wenn man sich lieben soll? ...
Ich bin dein Labyrinth ...

›Sei klug ... du hast kleine Ohren‹ ist Abwehr der ›Eselslitanei‹: »Welche verborgene Weisheit ist das, daß er lange Ohren trägt ...?« im Zarathustra IV; und im Jenseits 8: »In jeder Philosophie gibt es einen Punkt, wo die ›Überzeugung‹ des Philosophen auf die Bühne tritt: oder um es in der Sprache eines alten Mysteriums zu sagen:

adventavit asinus
pulcher et fortissimus.«

»Wohlan, ich wage zu behaupten, daß ich die kleinsten Ohren habe.... Ich bin der Antiesel par excellence und damit ein welthistorisches Untier« (Ecce). Und dennoch, bisweilen sind ›Ariadnes‹ ›Ohren für den ›Gott‹ – genug: die ›Götzendämmerung‹ weiß es auch anders: »Der Mensch glaubt die Welt selbst mit Schönheit überhäuft, – er vergißt sich als deren Ursache ... Wer weiß, wie er sich in den Augen eines höheren Geschmacksrichters ausnimmt? ...« »Oh Dionysos, Göttlicher, warum ziehst du mich an den Ohren?« fragte Ariadne einmal bei einem jener berühmten Zwiegespräche auf Naxos ihren philosophischen Liebhaber. »Ich finde eine Art Humor in deinen Ohren, Ariadne: warum sind sie nicht noch länger?«

Zu dem, was Dionysos vom Haß und von der Liebe sagt, müßte man wieder einen ganzen Kommentar schreiben, um es redend und mitteilsam zu machen. Wenn Christus die Liebe bringt, so bringt Dionysos die Liebe aus dem Haß, d. h. den Haß als Boden, aus dem erst die Liebe wächst. »Ich glaube, Der, welcher etwas von den untersten Bedingungen jedes Wachstums in der Liebe erraten hat, wird

Dante, als er über die Pforte seines Inferno schrieb: ›auch mich schuf die ewige Liebe‹, verstehen« (Wille z. M. II 1030). Oder: »Das aber ist das Ereignis: aus dem Stamme jenes Baumes der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses – des tiefsten und sublimsten, nämlich Ideale schaffenden, Werte umschaffenden Hasses, dessengleichen nie auf Erden dagewesen ist – wuchs etwas ebenso Unvergleichliches heraus, eine neue Liebe, die tiefste und sublimste aller Arten Liebe – und aus welchem anderen Stamme hätte sie auch wachsen können?« (Geneal. d. Mor. I 8). Allerdings ist jene Liebe, die Dionysos bringt, auch sonst von der christlichen verschieden; sie hat mehr von einem *amor fati:* »Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen –: meine Formel dafür ist *amor fati*« (Wille z. M. 1041). Doch vor allem müßte man, um Nietzsches ›Liebe‹ zu begreifen, ihre heimliche Verwandtschaft mit Nietzsches ›Bejahung‹, wie die des Nietzschischen ›Hasses‹ mit seiner ›Verneinung‹ darlegen. Auch Nietzsches ›Ja‹ entringt sich stets erst einem vorgegebenen ›Nein‹; sein ›Ja‹ ist stets das eines Sieges . . .

Aber eine noch geheimere Sigle ist des Gottes letztes Wort, sein Selbstzeugnis: ›ich bin dein Labyrinth!‹ Vielleicht im Gegensatz zum Johanneischen: ›Ich bin die Wahrheit‹? Vielleicht auch im Gegensatz zum letzten Wort des letzten seiner ›Dithyramben‹: ›Ich bin deine Wahrheit‹? Doch was heißt das? Man müßte in Nietzsches ›labyrinthische‹ Regionen sich begeben, um das Dunkel auch nur als Dunkel sichtbar zu machen. Zwar fehlt es auch hier an Winken nicht, z. B. Jenseits 29: »Er (der Unabhängige, ohne es sein zu müssen) begibt sich damit in ein Labyrinth, er vertausendfältigt die Gefahren, welche das Leben an sich schon mit sich bringt, von denen es nicht die kleinste ist, daß keiner mit Augen sieht, wie und wo er sich verirrt, vereinsamt und stückweis von irgend einem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen wird.« Aber das ›Labyrinth‹ der ›Klage‹ würde sich zu diesem, neuplatonisch ausgedrückt, verhalten wie der Urgrund zur Erscheinung. Man müßte die Lehre von der ›großen Gefahr‹, vom ›Mut zum Verbotenen‹, von der ›Vorbestimmung zum Labyrinth‹ (Vorwort zum Antichrist), man müßte überdies das ganze, ariadnisch verwickelte Problem der Maske, die sich selbst als Maske schaut, des Textes, der sich selbst als Interpretation interpretiert, des Fadens, der hinausführt in die eigene Hand, kurz, man müßte das ganze Spät-Problem des ›circulus vitiosus deus‹ ausbreiten, um den Sinn des Mysteriums zu entziffern. Doch bezeichnend ist wieder, daß es nur bis zur Sigle kommt, daß sich der neue Mythos nicht beschwören läßt. Die Klage der Ariadne endet gnostisch. Neue wunderbare Räume, wie in Platons, ebenfalls aus einem

philosophischen Problem entstandenen Mythen, wollen sich nicht auftun.

Aber ist dies nicht das Schicksal der letzten Dionysos-Visionen Nietzsches überhaupt? Die Sprache versagt sich. Wo der Hymnus sich entringen will, da bricht die Rede ab. Und es bleibt bei geheimnisvollen Andeutungen oder Ausrufen: »Dionysos ist ein Richter! – Hat man mich verstanden?« – »Dionysos gegen den Gekreuzigten . . .« Auch der griechische Kult gerät zum Nietzschischen Mysterium: »Diese ganze lange ungeheure Licht- und Farbenleiter des Glücks nannte der Grieche, nicht ohne die dankbaren Schauder dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viele Vorsicht und fromme Schweigsamkeit – mit dem Götternamen: Dionysos« (Wille z. M. 1051). Statt jener ›dionysischen Mächtigkeit der deutschen Seele‹, statt des ›Erdbebens, mit dem eine von alters her aufgestaute Urkraft sich endlich Luft mache‹ (Fröhl. Wiss. 370), am Ende welche Seltsamkeiten! Wie unvisionär das Visionäre! Welcher Ton des Gottes! »Nun, du Rattenfänger, was treibst du da? Du halber Jesuit und Musikant, –beinahe ein Deutscher!« (Vorredenmaterial 1885/88). Über Dinge, über die allein der Mythos reden dürfte, wird im Stil des ›Satyrspiels‹, des Deplacierten konversiert – im Ton der Literaten-Anekdote – fast des ›Journal des Goncourts‹: Ariadne hält es nicht mehr aus: »– die Geschichte begab sich nämlich bei meinem ersten Aufenthalte auf Naxos: ›Aber mein Herr! sprach sie, Sie reden schweinedeutsch!‹ – ›Deutsch! antwortete ich wohlgemut, einfach Deutsch! Lassen Sie das Schwein weg, meine Göttin! Sie unterschätzen die Schwierigkeit, feine Dinge deutsch zu sagen!‹ – ›Feine Dinge! schrie Ariadne entsetzt auf . . . Wo will das noch hinaus?‹ – und dabei spielte sie ungeduldig mit dem berühmten Faden, der einstmals ihren Theseus durch das Labyrinth leitete. – Also kam es zutage, daß Ariadne in ihrer philosophischen Ausbildung um zwei Jahrtausende zurück war« (XIII S. 250). Ariadne um zwei Jahrtausende zurück! Aber spricht sich damit nicht für die Gegenwart ihr Schicksal aus? Das Schicksal nämlich, daß sie selbst, als Mythos, der sie sein müßte, um zwei Jahrtausende zu spät gekommen ist?

Von seiner Zarathustra-Zeit hatte Nietzsche wohl sagen dürfen: »Übrigens bin ich Dichter bis zu jeder Grenze des Begriffs geblieben, obwohl ich mich schon tüchtig mit dem Gegenteil aller Dichterei tyrannisiert habe.« Damals schien sein Schicksal mit dem Zarathustrawort besiegelt: »Oh meine Seele . . . – daß ich dich singen hieß, siehe, das war mein Letztes!« (Zar. III). Aber das letzte Jahrviert seines wachen Lebens brachte nicht ein Aufgehen in Gesang. Der

mehr und mehr in ihm sich aufstauende Ecce-Drang, die Ausbrüche seines Gesetzgeber- und Vernichtertums, die wachsende Ungeduld, aus seiner Zeit-Jenseitigkeit heraus die Zeit herauszufordern, anzufallen, vor seine Entscheidungen zu zwingen, die Manier des ›Hammers‹ und der ›Attentate‹, nicht zuletzt der Widerspruch zwischen dem Ziel und seinen Mitteln, zwischen Prophetie und Publizistik: all das hat den Dichter in ihm mehr und mehr aus der Rivalenrolle neben dem Gesetzgeber verdrängt. Es ist bezeichnend, daß kein einziger der ›Dithyramben‹, ja kein einziges seiner Gedichte überhaupt aus seinen letzten Jahren stammt. Auch das als Zeugnis eines letzten Überströmens in Gesang so gern betrachtete Gedicht ›Venedig‹: »An der Brücke . . .« war bereits entstanden. (Der Nachweis dafür würde zu weit führen.) Die Vielschichtigkeit, die Zauber, Schrecken, Traurigkeiten, Seligkeiten der beherbergten Pluralität verschwinden hinter einem mehr und mehr aktuellen Eingriffs- und Machtäußerungs-Willen; die Sprache selbst, soweit nicht Reminiszenzen in ihr nachglühen, wird einstimmig, eindeutig, verliert ihr Schillerndes, ihr Farbig-Zitterndes, wird hart, von einer Meisterschaft der grellen Lichter, drastisch, ›zynisch‹, anklagend, befehlend, ausrufend . . . Die Euphorie treibt ihn ins Ecce, steigert ihn bis in die Selbstvergottung, aber zeugt sich nicht mehr fort in Bildern und Gesängen. So bleibt auch ›Ariadne‹ sein Geheimnis. Statt zu einem neuen Mythos kommt es nur noch bis zur Umdeutung, nur noch zu einer nachträglichen, nur noch ihm allein verständlichen Verklärung. Dafür wird die Umtaufe Symbol, der Umtaufende selbst zum Mythos; doch zu einem, den nicht er mehr dichtet.

Die Nietzsche-Philologie und Nietzsche-Belletristik hat auch des Ariadne-Rätsels sich bemächtigt und es auf ihre Methode gelöst[6]. Sie hat dabei als Zeugnisse auch ein paar irre Zettel des bereits Umnachteten vorlegen können. Ariadne wurde Cosima, Dionysos Nietzsche selbst, und Theseus wurde Wagner. Aber ist nicht eben dies ein Zeichen der Erkrankung, daß das Denken die symbolischen Funktionen einbüßt, daß Sinn und Person sich nicht mehr scheiden, daß

[6] Peter Gast, Charles Andler und Bernoulli haben sich in dieser Weise bemüht. Siehe A. Bernoulli, Franz Overbeck und Friedr. N. (1908) S. 81. Guy de Pourtalès, Nietzsche en Italie (1929), gestattet sich ein Kapitel: Mademoiselle Lou à Naxos. Neues Material bei E. F. Podach, Nietzsches Zusammenbruch, 1930, S. 88 f. Kein Material, aber um so mehr Psycho-Analyse bei H. W. Brann, Nietzsche und die Frauen, 1931, S. 98. Gegen biographische Deutungen K. Hildebrandt im Nachwort zu N.s Gedichten, Reclam, S. 78 (mit einem anderen Lösungsversuch).

Assoziationen sich an die Stelle des Urteils setzen? Der Umfang eines Gehörs, dem solches Irre als der Offenbarung tiefste Stimme klingt, dürfte außer Vergleich selbst zu den größten Ohren stehen, von denen Nietzsche sich hat träumen lassen. In seinem Bereiche schlugen selbst die Narren und Esel sich herum mit Göttern und Teufeln. Hier dagegen? Hätten diese Deuter recht, so trüge Nietzsche seine Gottes-Maske unter anderen Maskenträgern inmitten des Maskenzuges seiner Zeit. Daß sein Gott mehr bedeutet, wurde hier versucht zu zeigen.

DIE KLASSISCHE PHILOLOGIE UND DAS KLASSISCHE[1]

Die »klassische Philologie« schmückt sich mit einem Beiwort, das um das Jahr 1800 höchste Norm bedeutete, um das Jahr 1900 seines Sinnes nahezu beraubt schien, vor fünfzehn Jahren wieder mehr und mehr die Philologen, statt in Verlegenheit zu versetzen, mit Stolz zu erfüllen begann, um heute, kaum mehr öffentlich angefochten, auch der Diskussion zugleich wieder entrückt zu sein, sei es als schwieriges ›noli me tangere‹, sei es als etwas, worüber hinaus sich das Interesse anderen Fragen zuwendet. Für den wiedererwachten Stolz des ehedem tiefgebeugten Wörtchens »klassisch« war eins der Symptome jene altertumswissenschaftliche Fachtagung des Jahres 1930, die das pfingstliche Naumburg jener Zeit plötzlich mit dem »Problem des Klassischen und der Antike« erfüllte. Ich selbst genoß dabei des Vorzugs, wenn nicht unter den Rednern – so weit habe ich es nicht gebracht – so doch unter den Hörern teilnehmen zu dürfen.

Hätte die Naumburger Versammlung auf die jüngste Geschichte ihres neu wieder emporgehobenen Wertes sich besinnen wollen, so hätte sie wohl mit Heinrich Wölfflins »Klassischer Kunst« (1899) beginnen müssen. Doch stand sie bewußtermaßen ungleich mehr unter dem frischen Eindruck des Ideengehalts des sogenannten dritten Humanismus, wie denn auch dessen Begründer, Werner Jaeger, sie geleitet und ihre Ergebnisse gesammelt herausgegeben hat[2]. Aber nicht um post festum auch noch als Kritiker zu kommen, gehe ich von dieser Erinnerung aus. Mir schien jene Tagung eine nicht nur temporäre, sondern wesentliche und tiefinnere Schwierigkeit – nicht auszusprechen, sondern zu verhüllen, jedoch lehrreich zu verhüllen,

[1] Zum Abdruck kommt ein Vortrag, der im Frühjahr 1941 auf Einladung des Herrn Grassi vor einem kleinen Kreis geladener Zuhörer gehalten wurde, mit jenen Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten, die man einem Gespräch allenfalls zugute hält; eine Umschrift in Essay-Form ist auf Wunsch des Veranstalters unterblieben. Ohne aufgefordert zu sein, würde ich kaum zu diesem Thema mich geäußert haben.

[2] »Das Problem des Klassischen und die Antike«, acht Vorträge hrsg. von Werner Jaeger, Leipzig–Berlin 1931.

eine Schwierigkeit, von der ich selbst, als klassischer Philologe, der ich bin, mich betroffen fühle, und von eben jener Schwierigkeit, als von etwas Bedenklichem und keineswegs durchaus Erbaulichem, zu reden ist mein Vorhaben.

Aber weshalb nicht lieber von etwas Großem, Sicherem, Schönem reden? Etwa um Interna meiner Wissenschaft der Neugier weiterer Kreise preiszugeben? Nein. Sondern weil jede Wissenschaft und so auch die klassische Philologie um ihre Grenzen – nicht nur wissen muß, sondern auch noch um ihre Grenzen eine Atmosphäre nötig hat, und diese nicht nur durch Begeisterung geschaffen wird, sondern zuweilen auch durch ein ihr anhaftendes Fragwürdiges. Das Leben, auch in der Wissenschaft, ist nicht darum dem Menschen gegeben, damit er es möglichst darin aushalte. Daher, aber nur ausnahmsweise, hier einmal von diesem Heiklen auch in der Philologie.

In einer Hinsicht darf ich Sie beruhigen. Ich werde weder als Apologet noch als Befürworter eines Programms noch als Prophet auftreten. Die Fragen der Jugendbildung, des Humanismus als erzieherischer Macht, des Studiums und der wissenschaftlichen Organisation sollen in keiner Weise, auch nicht indirekt, berührt werden. Wovon ich reden will, ist ein der klassischen Philologie in Deutschland angeborenes Schicksal, oder, sagen wir schlichter: Dilemma, das im Ganzen nicht viel anders sein würde, auch wenn die Zahl der humanistischen Gymnasien größer oder kleiner, die Studienpläne humanistischer oder realistischer ausgefallen wären.

Bedenklicher mag sein, daß ich mir gegen Schluß die Freiheit nehmen werde, aus der Rolle indirekter Äußerung zu fallen – aus der Rolle eines Referenten über anderer Meinungen, um selbst im eigenen Namen an zwei Beispielen das Klassische der Griechen und das Klassische der deutschen Klassik zu vergleichen. Ich wähle dazu als Beispiel aus dem Griechischen den ›König Oedipus‹ des Sophokles. In welcher Absicht ich so aus der Bahn breche, wird im Verlauf sich zeigen. Doch zunächst gestatten Sie mir einen Blick auf die Entwicklung unserer klassischen Philologie seit ihren Ursprüngen in Deutschland, das heißt seit der Zeit der deutschen Klassik, bis zu jener Fachtagung, die, insofern sich ein Kreislauf mit ihr schloß, als vorläufiger Abschluß gelte.

Was nämlich in jener Tagung offenkundig vorlag, doch nicht ausgesprochen wurde, war die Tatsache einer vollzogenen Achsendrehung des historisch-philologischen Bewußtseins um sich selbst auf seinem Weg von, sagen wir, rund 1800 bis rund 1930. Diese Drehung kam zum Ausdruck einmal in der Rückbesinnung auf das Klassische an sich, dann in verschiedenen Ansätzen zur Überwindung eines nur historischen Aspekts, wenn nicht der Dinge schlechthin,

so doch der Antike. Vorweg sei bemerkt, daß diese Drehung nur in Deutschland möglich war und nötig schien.

Das »Klassische«, das ehedem, als absoluter Wert, den Anspruch der klassischen Philologie auf eine Vorrangs-, ja Ausnahmestellung höchsten Grades unter allen anderen Wissenschaften bedeutete, sollte als zeitgebundener, als geschichtlich dagewesener und zugleich doch ewiger Wert, das heißt also als eine Art Epiphanie (auch dies Wort wurde nicht gebraucht) oder nach Analogie einer solchen, aufs neue erkannt, erlebt, ansichtig werden. Wobei der Epiphanie-Gedanke zuletzt doch wohl von George stammen dürfte, bei George allerdings nicht zu verwechseln ist mit irgend welchen Bildungs-Humanismen. Ob und inwiefern die von den Philologen angestrebte Art mit Religion etwas zu tun habe, blieb gleichfalls unklar[3]. Nun aber ergab sich: sah man sich nach der tatsächlichen Leistung des Begriffs »klassisch« in der gegenwärtigen Welt um, so fand man ihn allerdings in einer sogar äußerst respektablen Anwendung, jedoch als geistesgeschichtliche, das heißt historische, das heißt zuletzt, trotz aller Wertbezogenheit, doch relative Kategorie. Alle jene Gegenüberstellungen, in denen das Klassische, sei es als eine von zwei Polaritäten, sei es als Mittleres zweier extremer Möglichkeiten erscheint, sie hatten in der Tat, in der Begriffsapparatur und in der Anschauung der Kunst- und Geisteswissenschaften, Allerwichtigstes erschließen helfen, als: klassisch-romantisch, klassisch-barock, oder: archaisch-klassisch-manieristisch usw. Wo also befand man sich? Lassen Sie mich in einem Bilde reden. Man war des ewigen Schwimmens in dem immer breiter werdenden Strome des Historismus müde, man suchte nach etwas Unverrückbarem, nach einem festen Stand und absoluten Wert, nach einer Insel, und fand sie im Ideal des Klassischen, fixiert für alle Zeiten unserer europäischen Kultur, im griechischen fünften Jahrhundert. Da entdeckte man: die Insel selbst schwamm mit im Strom. Was tun? Man warf nach allen Seiten Anker aus, um sie zu halten, Anker aller Art, zuletzt den Anker des persönlichen Bekenntnisses von phänomenologischem Gepräge. So wurde nicht ohne Modernismen jene Würde wiederhergestellt, welche das Klassische durch seinen doppelten Abfall von sich selbst

[3] Die religiöse Frage wurde nur von Helmut Kuhn, und zwar verneinend, aufgeworfen. Kritisch hat sich mit der Tagung auseinandergesetzt Helmuth Plessner, Das Problem der Klassizität für unsere Zeit, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen 1937, S. 152 ff. »Unser Verhältnis zur Antike nähert sich genau in dem Maße, in welchem es nüchtern bleibt und jede religiöse Übersteigerung von sich abhält, dem klassischen Geist. Mit ihm sind wir nur so lange verbunden, als unser Denken und Planen entbunden und gelöst ist.«

verloren hatte. Durch seinen doppelten, will sagen: erst durch den gleichsam naiven, realistischen Geschichtsgeist des zupackenden neunzehnten Jahrhunderts, dann durch die verfeinerte, gleichsam sentimentale, spirituelle Geisteswissenschaft des zwanzigsten. Denn wenn die Geisteswissenschaft auch das Wort »klassisch« in ihrem Bereiche rehabilitiert hatte, so war das doch durchaus noch nicht in dem Sinne geschehen, dessen die »klassische« Philologie bedurfte, um sich ihres Namens wert zu fühlen.

Der Historismus ist zu oft herabgesetzt worden, als daß man weiteres zu seinem Nachteil sagen möchte. Aber das hindert nicht, sich klarzumachen, welch ungeheuren Einbruch in die geistige Struktur der Tradition sein Aufkommen bedeutete. Es gibt hier im Verhältnis zu den Alten ein Vorher und ein Nachher, zum mindesten in Deutschland, von solcher Verschiedenheit, fast wie die des politischen Europas vor und nach der großen Revolution.

Um vieles später als bei anderen Nationen, aber dafür um so enthusiastischer begann mit Winckelmann in Deutschland die aneignende Entdeckung der Antike, als des Griechentums, im 18. Jahrhundert. Sie beginnt nicht vor der zweiten Hälfte des Jahrhunderts – Winckelmanns Geschichte der Kunst des Altertums ist 1764 erschienen – und sie endet fast schon mit dem Jahrhundert selbst. Der Übergang von klassischer, das heißt spekulativer, künstlerischer, ästhetischer und ethischer Betrachtung zur historischen nahm einen bewunderungswürdigen, jedoch fast überstürzten Verlauf. Je schwärmerischer, kühner, schwingender, privilegierter, nicht als Angelegenheit der Schulen oder Universitäten, sondern zuerst als Vorrang großer führender Geister jener klassische deutsche Humanismus war, desto gefährlicher mußte ihm, wenn nicht sogleich, doch auf die Dauer die Gewalt des Wechsels werden, in dem das historische Denken ihn abgelöst hat. Selbst als Person Funktion des Übergangs ist die harmonische, die Gegensätze in sich vereinigende Gestalt Wilhelms von Humboldt. Aber die schöne Harmonie wird auf die Dauer leer, oder es bricht aus ihr die Dissonanz. Und nie scheint eine Harmonie gefüllter als in jener letzten Dauer, wenn schon potentiell die Dissonanz sie unterschwebt. Nehmen wir als Symbol des deutschen Humanismus Schillers ›Götter Griechenlands‹, und als Symbol des deutschen Historismus die Gründung des ersten großen Unternehmens in seinem Geiste, des *Corpus Inscriptionum Graecarum*, so finden wir beides durch nicht mehr als fünfzehn Jahre voneinander getrennt. Die ›Götter Griechenlands‹ erschienen in zweiter Bearbeitung 1800; und 1815 stellte August Boeckh an die Berliner Akademie den Antrag auf Sammlung der griechischen Inschriften. Die Parallelgründung der *Monumenta*

Germaniae historica durch den Freiherrn v. Stein ist 1819 gefolgt. Dabei war Boeckh kein abseits stehender Fachgelehrter, kein einseitiger Spezialist, sondern getragen vom lebendigen Strom des Geistes jener Zeit wie einer. In welchem Maße der Geist der »Inschriften« die Götter Griechenlands zerstören sollte, konnte er allerdings nicht ahnen[4].

Nirgends als in Deutschland hat man, so kurz nacheinander, beidem, erst dem Humanismus, dann dem Historismus sich so leidenschaftlich hingegeben. Aber ganz bewußt geworden ist man sich des ungeheuren Umschwungs erst um siebzig Jahre später, sei es mit Entsetzen, sei es mit Bewunderung, mit Entsetzen Nietzsche, mit Bewunderung Dilthey. Man bedenke: alles, was von nun an über die Antike in verantwortlicher Weise ausgesagt wird, unterscheidet sich von allen früheren Aussagen grundsätzlich, und zwar nicht nur darum, weil an Stelle eines Musters, eines Ideales, einer spekulativen Konstruktion oder, wie man so oft gesagt hat, eines »Traumes« eine »Wirklichkeit« tritt in Gestalt einer historischen »Wahrheit«, sondern noch viel mehr darum, weil an die Stelle des unmittelbaren Bezuges, des direkten Angesprochen-Werdens von der Stimme der Antike eine indirekte, distanzierende Beziehung tritt, die Frage nach dem jedesmaligen Verhältnis jeder ihrer Äußerungen zu der sie bedingenden, erhellenden, beschränkenden geschichtlichen, zeiträumlichen Kontinuität. Damit eröffnen sich ganz neue, bisher ungeahnte Möglichkeiten des methodischen Vergleichs. Verglichen hatten zwar auch schon die Philologen alten Schlages, seit der Renaissance, jedoch nur um des Wort- und Sachverständnisses der einzelnen Autoren willen. Jetzt vergleicht man um geschlossener geistiger Totalitäten willen, die von unserer eigenen im Vollzuge des Verstehens streng geschieden werden müssen. Es beginnt ein Zeitalter der Selbsteinklammerungen, zugleich mit der Selbsterweiterung der Romantik. Alles Ausgesagte, statt mich zu betreffen, wird erst umgebrochen in eine mich selbst und mein Anliegen prinzipiell negierende Beziehung. Dieses Umbrechen kann Stärke, kann jedoch auch Schwäche sein, wenn das Subjekt zum Standhalten in einer ernsten Zwiesprache gar nicht gewillt ist, wenn es seine Ruhe haben will. Aber wie vieles doch von dem, was früher als krud und unverdaulich übergangen worden, wird jetzt erst verständlich und genießbar, seit es sich als Teilerscheinung einem Ganzen einordnet. Auch Werte, zweifellose Werte, ohne die wir heute uns nicht denken können, werden so entdeckt. Und doch machen die vielen Lichtreflexe und Erhellungen im ganzen das Gemälde matter, farbloser.

[4] Doch vgl. »Staatshaushalt der Athener« 1817; R. Benz, Wandel des Bildes der Antike, 1948.

Zuerst schien allerdings das Gegenteil. Das Altertum als Vorbild war so selbstverständlich, daß das Altertum zu allem auch noch als Geschichte mit noch lebhafterem Glanz zu leuchten schien und tatsächlich geleuchtet hat. Die Art der Männer, die den Übergang vollzogen, tat dazu das ihre.

Von der Philologie aus sieht sich die Historisierung etwas anders nuanciert an, als Ernst Troeltsch sie in ihrem Gesamtverlauf gezeichnet hat[5]:

»Die Historisierung folgte im 18. Jahrhundert langsam der Naturalisierung oder besser Mathematisierung des Denkens und erhob sich unter dem Zwang praktischer Bedürfnisse zusammen mit dem modernen Staat und den Aufgaben seines Selbstverständnisses, um dann in der Romantik mächtig emporzuschießen und das moderne Denken grundsätzlich zu bestimmen, ja in Gestalt des allgemeinen Entwicklungsbegriffes auch unser Naturbild in seinen Bann zu ziehen.«

Aber die großen Philologen, Boeckh voran, waren weder Romantiker noch Staatsdenker, sie sind als neu aufkommender Typ viel mehr mit den gleichzeitigen Forscher- und Experimentatoren-Persönlichkeiten der Naturwissenschaften zu vergleichen. Was sie von den früheren Gelehrten- und Humanistengenerationen unterscheidet, ist ein neuer Sinn für neue Möglichkeiten ihres Materials, ein Abwerfen der überlieferten Formen seiner Bearbeitung, die Ausbreitung der Gebiete des Exakten. Die Entdeckung des »Historischen« als einer eigentümlichen Forschungsmaterie, unterworfen einer eigentümlichen, ihr abzulesenden Struktur, begegnet sich mit den methodischen Entdeckungen des Zeitalters. In Deutschlands Zentrum, in Berlin, tat der Beginn der neuen politischen Ära allerdings dann auch das Seine. »Erst mit der moralischen Wiedergeburt nach der Katastrophe vollzog sich die wissenschaftliche«, urteilt Adolf Harnack in der Geschichte der Preußischen Akademie[6].

Der geschilderte Prozeß begann mit ungeheuren Hoffnungen auch gerade für die »Wiedergeburt des Altertums im deutschen Geiste«. Ein so diplomatischer, so kritischer Geist wie Niebuhr stellt der Zeit das Zeugnis aus – in einer Eingabe an das preußische Ministerium 1812:

»Die philologischen Studien haben in den letzten Zeiten in Deutschland einen Schwung genommen, von dem die berühmtesten Philologen und Schulen der früheren Zeit nichts wußten . . . Eine

[5] Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften. 3. Bd. Tübingen 1929. S. 9.

[6] Adolf Harnack, Geschichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900, I, S. 624.

nicht oberflächliche, doch exoterische, auch dem Nichtgelehrten erreichbare, sich seiner ganzen Seele anschmiegende Erkenntnis des Altertums fängt an sich zu verbreiten.«

Wissenschaftskritik und Hermeneutik feiern, von dem gleichen »Schwung« erfaßt, ihre berechtigten Triumphe. Nie wieder hat man sich in der Philologie den methodologischen Problemen so entdeckerfreudig zugewandt wie damals. Um von Schleiermacher[7] abzusehen, um mich an Boeckh zu halten, so bedauert man fast, daß man seine »Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften« erst in ihrem späteren, durch die Materialfülle fast überhäuften Zustand kennen lernt. Boeckh hat in 26 Semestern, 1809 bis 1866, über dieses Thema in Berlin Kolleg gelesen (hrsg. 1877 von E. Bratuscheck). Als Freund und Kollege Hegels, dann, nach dessen Tode, Schellings, ist er sich des innigen Zusammenhanges der Geisteswissenschaften bewußt, unter der Führung, wie er hervorhebt, der Philosophie. Von der Idee der Philologie ausgehend, durchhellt er, nach Aristotelischem Muster, deren landläufige Auslegungen: »Unsere Kritik wird anfänglich verwirrend scheinen; gerade aus dieser aber werden wir zur wirklichen Klarheit gelangen und das wahre Wesen der Philologie kennen lernen, woraus sich das Ganze derselben konsequent wissenschaftlich und organisch gestaltet.« Als Sohn des 19. Jahrhunderts, im bewußten Gegensatz zum 18., weist er als Ort der Philologie an: die Geschichte. Seine Definition: »Erkennen des Erkannten«, reißt die Philologie aus allen den Verbindungen, in denen das 18. Jahrhundert sie gepflegt hatte, als: den belles lettres, dem esprit, dem goût, der Bildung, der Moral, der Eloquenz, der Kunst, mit schroffem Griff heraus. Auch die humanistische Definition, Philologie sei Humanitätsstudium, wird als Fessel abgeworfen: »Hiernach scheint die eigentliche Aufgabe der Philologie das Erkennen des vom menschlichen Geiste Produzierten, das heißt des Erkannten zu sein[8]. Es wird überall von der Philologie ein gegebenes Wissen vorausgesetzt, welches sie wiederzuerkennen hat. Die Geschichte aller Wissenschaften ist also philologisch. Allein hiermit ist der Begriff der Philologie nicht erschöpft, vielmehr fällt er mit dem der Geschichte im weitesten Sinne zusammen . . . Das geschichtlich Produzierte ist ein Geistiges, welches in Tat übergegangen ist. Die Geschichte ist daher nur scheinbar von der Philologie verschieden, nämlich in bezug auf den Umfang, weil jene gewöhnlich der Hauptsache nach auf das Politische beschränkt wird . . . Sieht man auf das Wesen der philologischen Tätigkeit

[7] Vgl. W. Dilthey, Ges. Schriften V (1924) S. 329.
[8] Kritik daran bei Dilthey a. O. S. 336.

selbst, indem man alle willkürlich und empirisch gesetzten Schranken wegnimmt und der Betrachtung die höchste Allgemeinheit gibt, so ist die Philologie – oder, was dasselbe sagt, die Geschichte – Erkenntnis des Erkannten. Unter dem Erkannten sind dabei auch alle Vorstellungen begriffen . . .«

Dem Vorwurf, daß die Philologie damit nicht produktiv sei, daß sie immer nur reproduziere, weiß Boeckh mit dem ganzen jungen Selbstgefühl seines historischen Bewußtseins zu begegnen. Man verkenne dabei wieder nicht die Position gegen das 18. Jahrhundert: »›Sagt mir doch, ihr Gelehrten‹, redet Tristram Shandy die Philologen an, ›sollen wir denn immer nur in kleinere Münze verwechseln und das Kapital so wenig vermehren? Sollen wir denn ewig neue Bücher machen, wie die Apotheker neue Mixturen, indem wir bloß aus einem Glase ins andere gießen?‹ . . . Dies ist wohl zu beherzigen, aber es paßt nur auf die schlechte Philologie, die es nur auf die Tradition des Einzelnen absieht. In Wahrheit hat die Philologie einen höheren Zweck; er liegt in der historischen Konstruktion des ganzen Erkennens und seiner Teile und in dem Erkennen der Ideen, die in demselben ausgeprägt sind. Hier ist mehr Produktion in der Reproduktion als in mancher Philosophie, welche rein zu produzieren vermeint; auch in der Philologie ist das produktive Vermögen eben die Hauptsache, ohne dasselbe kann man nichts wahrhaft reproduzieren, und daß die Reproduktion ein großer Fortschritt (!) und eine wahre Vermehrung des wissenschaftlichen Kapitals ist, zeigt schon die Erfahrung.«

Hier steht die Berufung auf den »Fortschritt« dicht zusammen mit einem Zitat aus Schellings ›Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums‹ (von Boeckh in der Encyclopädie zitiert): »Der Philologe steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Konstruktion des Werks der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat.« Aber bei Schelling ist Objekt der »historischen Konstruktion« doch noch »das Werk der Kunst und Wissenschaft«; bei Boeckh »das ganze Erkennen«. Das historische Verstehen verläuft damit geschlossen in sich selbst.

Zwar fehlt es nicht bereits bei Boeckh an Hinweisen auf die Unendlichkeit der Aufgabe, aber auch diese sind mehr freudigstolz als niederdrückend: »Wenn also die fremde Individualität nie vollständig verstanden werden kann, so kann die Aufgabe der Hermeneutik nur durch unendliche Approximation, das heißt durch allmähliche, Punkt für Punkt fortschreitende, aber nie vollendete Annäherung gelöst werden.« »Für das Gefühl jedoch wird in ge-

wissen Fällen ein vollständiges Verständnis erreicht, und der hermeneutische Künstler wird um so vollkommener sein, je mehr er im Besitz eines solchen, den Knoten zerhauenden, aber freilich keiner weiteren Rechenschaft fähigen Gefühls ist.« – –

Lassen Sie mich, was weiter geschah, in einem allergröbsten Umriß hier nur andeuten. Ein Zeichen des weiteren Fortgangs ist z. B. die Bemerkung J. G. Droysens, des Historikers und Philologen, des Erweiterers des Griechenbildes, des Entdeckers des »Hellenismus«: »Das Privilegium der humanistischen Studien ist erschüttert, die Zeit der Philologie ist vorüber; die Philologen sind nichts mehr als Monographen des klassischen Altertums[9].«

Die klassische Philologie geriet jetzt praktisch in jenes Dilemma, das sie theoretisch nicht hatte sich eingestehen wollen: in das Dilemma zwischen klassizistischem Ideal und historistischer Wirklichkeit ihres Betriebes. Ganze Gelehrtenkolonnen machten sich unter den Generalkommandos wissenschaftlicher Führernaturen an die historische Arbeit. Um die Jahrhundertmitte riß die lateinische Philologie die Führung an sich, als die realistischere, radikalere. Industrieller Gründergeist sprang über und durchdrang die Schulen. Und dann – kam bei äußerer glorreichster Entfaltung die innere Erstarrung. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde die klassische Philologie mühselig, wie ein überorganisiertes, in sich selbst leerlaufendes Unternehmen. Was mit höchster Begeisterung begonnen worden war, das endete, nicht bei den Stumpfen, sondern bei den Wachen, in Askese, Pflichterfüllung, ausharrendem Heroismus.

Ein Beispiel statt vieler: das Schicksal des *Corpus Inscriptionum.* Bei seiner Gründung, 1815, »hoffte man in vier Jahren mit den griechischen Inschriften fertig zu sein und mit 6000 Thlr. zu reichen. Ein starker Foliant oder zwei kleinere waren vorgesehen. Seitdem« – fährt Harnack in seiner Geschichte der preußischen Akademie, im Jahre 1900, fort – »seitdem sind fünfundachtzig Jahre verflossen. Das Werk ist zu einer Bibliothek geworden. Man weiß jetzt, daß es im strengen Sinne nie abgeschlossen werden kann, aber man weiß auch«, fährt er fort, mit einem Stolz in der Resignation, der die Jahrhundertwende bezeichnet, »man weiß auch, daß die Akademie in ihm die wichtigste Sammlung für das Studium des griechischen Altertums geschaffen hat.«

Ein Hinweis nur genüge auf die zweierlei Bedrängnisse, an denen die klassische Philologie um die Jahrhundertwende leidet. Der Zerfall des klassischen Ideales ging so weit, daß die ungeistigste Verachtung dieses Ideales im Namen der Wissenschaft geheiligt wurde. Es gab Pindarherausgeber, die ihren Ruhm durch Pindar fanden, und doch Pindar kaum für einen Dichter hielten. Als Editor zu bekennen, daß man den Autor, den man edierte, wenig schätze, gehörte fast schon zur wissenschaftlichen Selbstachtung. Und vor der zweiten Bedrängnis, vor der zunehmenden Spezialisierung, wird selbst Mommsens Stimme pessimistisch; 1887 (in der Festrede der Akademie): »Ob wir nicht an der Großheit der Entwicklung leiden, ob nicht das Fortschreiten der Wissenschaft die Unzulänglichkeit des Individuums immer schärfer hervortreten läßt, ... das sind schwer abzuweisende und noch schwerer zu verneinende Fragen.« Und noch düsterer der Achtundsiebzigjährige, 1895 (am Leibniztag der Akademie): »Die Wissenschaft schreitet unaufhaltsam und gewaltig vorwärts; aber dem emporsteigenden Riesenbau gegenüber erscheint der einzelne Arbeiter immer kleiner und geringer ... Unser Werk lobt keinen Meister, und keines Meisters Auge erfreut sich an ihm; denn es hat keinen Meister, und wir sind alle nur Gesellen«, um zu schließen mit dem Geständnis, daß die eigene Aufgabe »als schwerer und mit den Jahren immer sich steigernder Druck empfunden werden muß und empfunden wird.« So spricht die treibende Kraft dieser Entwicklung selbst an deren Ende.

Was aber blieb dem, der die Werksbegeisterung nicht teilte? Wie unendlich traurig klingt aus Nietzsches Mund: »Wir Philologen!« Wer um das Jahrhundertende in die Altertumswissenschaft als junger Doktor eintrat und das, was vom greisen Mommsen als tragisches Spätschicksal empfunden wurde, frisch von außen ansah, trat in sie ein wie in eine große, sichere Organisation, das heißt mit dem Gefühl zwar auch der eigenen Fraglichkeit vor ihrer Bedeutung, aber doch auch, wie denn jede Organisation einen ihr eigentümlichen Ehrgeiz erzeugt, mit suchenden Augen. Die Häupter an ihrer Spitze hatten außer ihren Wissensglorien auch noch die Nimben der Unternehmen um sich, denen sie vorstanden. Kritische Keckheit, die sich unter der Jugend regte, wurde bald wieder gedämpft, indem aus überlegener Hand ihr »Lebensaufgaben« gereicht wurden, an denen sie sich »ihre Sporen verdiene«. Wenn das fin de siècle gern als pessimistisch, überfeinert, matt, ästhetisierend, dekadent geschildert wird, so ist nicht zu vergessen, daß es nicht zuletzt in ihm auch eine Flucht gab – in die Leistung. Wie anders verhielt sich der Adept zum Klassischen der »schönen Wissenschaften« im Zeitalter Goethes! Da gab es Gelehrtenzopf und Theologenmuff, aber das hatte nichts Verschlingendes. Indessen bleibt als Ruhm der Wilhelminischen Philologie die nicht wieder erreichte Kollektivität der unerhörten positiven Leistung. In der Leistung, in der Form des Cor-

[9] G. Droysen, J. G. Droysen; I, 1910, S. 89 (zitiert nach Joachim Wach, Das Verstehen, III [1933], S. 142).

pus durfte sie sich geborgen fühlen. Was noch konnte man von ihr verlangen?

Aber was wurde aus dem »Klassischen«? Und da am Klassischen der Humanismus hängt, wohin geriet der Humanismus? Denn das Klassische war ja nie Angelegenheit allein der Philologen, kann es niemals sein. Die Philologen alten Schlages, die des guten alten Humanismus, waren Leute vom Metier, als Editoren, Worterklärer, Sammler, Polyhistoren, aber keineswegs durchaus die eigentlich ganz großen Humanisten. Sie vermittelten, aber sie stellten sich nicht trennend zwischen Text und Leser mit der Forderung: »Vor allem aber erst historisch denken lernen!« Wie unzeitgemäß zitiert der junge Nietzsche, aus der eigenen Not heraus, des Philologen Wolf, des Goethefreundes, Urteil über die »Liebhaber« philologischer Kenntnisse: »Fanden sie sich von der Natur mit Anlagen ausgestattet, die dem Geiste der Alten verwandt oder einer leichten Versetzung in fremde Denkarten und Lagen des Lebens empfänglich waren, so erlangten sie allerdings durch solche halbe Bekanntschaften mit den besten Schriftstellern mehr von dem Reichtum jener kraftvollen Naturen und großen Muster im Denken und Handeln, als die meisten von denen, die ihnen sich lebenslang zu Dolmetschern anboten.« Die hier Gemeinten sind eins mit dem auch von Winckelmann vertretenen Typ der »Weltleute«, wie er sie nennt. Aber zur Zeit des jungen Nietzsche, wohin waren sie geraten? Es gab einen gymnasialen Humanismus, überallhin verbreitet –. »Ich habe noch nie in dem deutschen Gymnasium eine Faser von dem vorgefunden, was sich ›klassische Bildung‹ nennen dürfte«, urteilt Nietzsche. Es gab für weitere Kreise der Gebildeten die edle Fortsetzung des alten Ideals in zeitgemäß historischem Gewand, wie von Ernst Curtius. Keins von beiden konnte die fortschreitende Entfremdung zwischen Altertum und Publikum doch aufhalten. Die erzieherische Funktion aufs Ganze der Nation hin war den Philologen längst entglitten, ehe die Reformen der neunziger Jahre der Veränderung Rechnung trugen. Doch vor allem, wo blieb die Elite? Die Vermittlung zur Elite übernahm zuletzt die literarische Bewegung des Neuklassizismus und der Neuromantik. Als ihr Wegbereiter ist vor allem – neben Jacob Burckhardt – Nietzsche selbst nicht zu vergessen.

Nietzsche ist nicht Humanist im Hauptamt. Und doch konnte eine humanistische Selbstbesinnung, die bis in die Tiefen vorstieß, nur von einem Philologen kommen, der als Philosoph die Hüllen um sein Zeitalter zerreißen sollte. »Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen«: kein Wahlspruch ist humanistischer als dieser Satz aus der zweiten der Unzeitgemäßen Betrachtungen: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, 1874. Allerdings, was Nietzsche »Leben« nennt, ist ein sehr unbequemer, fordernder Begriff des Lebens. Nietzsche will auch kein Zurück, er kennt kein Liebäugeln mit der verlorenen Harmonie der Klassik. Bald wird er die Bildungsfragen hinter sich gelassen haben. Doch einstweilen sitzt er wie ein Arzt am Krankenbette der ›gelähmten‹ Zeit. Nur insofern er der fortschreitenden Historisierung das Unmittelbare, Wirksame, lebendig Übergreifende, das Vorbild wiederum entgegenhält, berührt er sich mit der vormaligen Klassik. Das Leiden der Zeit erscheint ihm als Hypertrophie eines an sich nicht schädlichen Triebes. Heilmittel dagegen: Gegengifte, das Unhistorische und das Überhistorische. Aber davon ist wenig noch die Rede. Eine umfassende Gesundheitslehre scheint ihm vorzuschweben.

Eine Ergänzung zu der zweiten ›Unzeitgemäßen‹ sollte die Betrachtung »Wir Philologen« werden, als fünfte ›Unzeitgemäße‹ geplant (um 1874/75). Für diese Abhandlung war auch die Auseinandersetzung mit dem Klassizismus und dem Bildungsanspruch der klassischen Philologen vorgesehen. Als Kern der Frage werden die zwei Sätze notiert:

»1. Alle höhere Erziehung muß eine historische sein.
2. Mit der griechischen und römischen Historie steht es anders als mit allen anderen, nämlich klassisch.«

An der Aufgabe, die beiden Sätze zu vereinigen, würgt heute noch die klassische Philologie.

Notizen zeigen, was ihm vorschwebt: »Ach, es ist eine Jammergeschichte, die Geschichte der Philologie.« »Philologen, die von ihrer Wissenschaft reden, rühren nie an die Wurzeln, sie stellen nie die Philologie als Problem hin.« Und er fordert: »Philologen der Zukunft.« »Das Altertum noch keineswegs überwunden, also noch keineswegs geeignet, nur noch Objekt lediglich historischer Interessen zu sein.«

Die Geschichte der Philologie hat keinen Ort für Nietzsche. Dazu fehlt es bei ihm zu sehr an positiven Leistungen. Denn auch das »Dionysische«, soweit es für die Philologie vorhanden ist, hat kaum erst auf Nietzsche als seinen Entdecker zu warten brauchen. Sachkenner, zumal unter den Archäologen, wußten längst davon viel mehr als Nietzsche selbst, dem alles Archäologische zeitlebens fremd blieb. Freilich führte jenes Wissen zu keinen romantisch-philosophischen Begeisterungen, blieb unproduktiv. Auch Erwin Rohdes *Psyche* hätte ohne Nietzsche geschrieben werden können. Rohde hat ihn nicht zitiert. Dafür gebührte ihm ein um so höherer Rang im deutschen Humanismus, wenn dessen Geschichte je geschrieben werden sollte. Er verkehrte mit den Alten so vertraut wie Goethe,

wie Montaigne, wie Winckelmann. Sie sind ihm eine stets zum Greifen nahe Welt der Vorbilder, der Beispiele, der Hoffnungen, der Möglichkeiten, auch genialer Mißverständnisse. Es ist das etwas ihm persönlich Mitgegebenes. Wie ein sauberer Wasservogel schwimmt er auf den Fluten der Gelehrsamkeit der Zeit, ohne benetzt zu werden, er, vormals der Lieblingsschüler Friedrich Ritschls, die Hoffnung des Leipziger Seminars. Welch freie Art seiner Bemerkungen: »Die ›leichtlebenden Götter‹: das ist die höchste Verschönerung, die der Welt zuteil geworden ist, im Gefühl, wie schwer es sich lebt.« (Aus: Wir Philologen.) Ein Sätzchen unter wie vielen! Man fände Vergleichbares bei keinem Philologen.

Umgekehrt ist es mit Wilamowitz, Nietzsches Zeitgenossen, wenn er ihn auch um ein Menschenalter überlebt hat. Ob und als was Wilamowitz in der Reihe deutscher Humanisten anzuführen wäre, ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage. Als Philologe ist er die letzte große, seine Zeit und uns noch überragende Gestalt des endenden Historismus.

Mit dem Ideal des Klassizismus allerdings wird furchtbar aufgeräumt. Ernst Curtius hat nichts mehr zu sagen. Alles was von fern noch an die »Götter Griechenlands« erinnern könnte, wird hinausgeworfen. Wundern Sie sich nicht, wenn seine Sprache anders klingt als die von Nietzsche: Den Knaben »soll die auf Erfahrung begründete Überzeugung (!) mitgegeben werden, daß Griechisch mehr ist als eine Sprache, in der etliche Heroen in einem fernen, schönen Weltenfrühling mit unerreichbarem Wohllaute gesungen und geredet haben. Unter diesem Lichte wird das alte Hellas selbst zu einem Märchenlande, die Burg Athens kaum minder als die Insel der Phäaken, und die griechische Geschichte wird zu einem Heroentum, die Perserkriege nicht minder als der Kampf um Ilios. Aber das ist ein künstliches, falsches Licht, und unsere Knaben haben ein Anrecht auf die Wahrheit. Die muß am Ende doch auch immer köstlicher sein als jeder schöne Wahn, denn« – nun sind wir gespannt, was als Begründung folgen wird, und Wilamowitz fährt fort: »denn den Wahn machen sich die Menschen, die Wahrheit aber ist Gottes.« (Aus der Vorrede zum Griechischen Lesebuch.) Was das heißt – wir werden es gleich erfahren.

Um so überragender steht er da als Philologe. Grundsätze der Textbehandlung, Überlieferungsgeschichten aller Art, der Sagen wie der Texte, der Persönlichkeiten wie der Religionen, mannigfaltigste Erschließungen des unermeßlichen Objekts, bestimmt durch jene Einheit der Kultur, die von Homer bis zum Zerfall des römischen Imperiums reicht – wonach sich Ziel und Aufgabe der klassischen Philologie nach ihm bestimmt – dabei stets ein besonderer

Sinn für das Individuelle, wo es sich auch rege: alles das und manches mehr verknüpft sich uns mit seinem Namen.

Aber Wilamowitz ist noch mehr: er ist missionserfüllt. Aus dem gelehrten Interpreten und Virtuosen philologischer Kritik wird er ein Interpret im höheren Sinn: Vermittler und Verkünder. Der Gelehrte ist als Interpret mit dem Vermittler eins, und Interpretation ist philologische Methode. Philologenhandwerk wird naturgeborene Form, die Wissenschaft im Zeitalter des Unternehmertums wird Macht und Umfang der Person, und die Methode selbst wird Expansion individuellster Kraft. Der Interpret wird zum Bekenner. Daß weder die Interpretation aus dem Bekenntnis noch auch das Bekenntnis aus der Form der Interpretation heraustritt, macht die Einheit und, trotz aller schillernden Vielfältigkeit des buntesten Verstehens, die Einfachheit dieser Erscheinung aus. Denn das Bekenntnis ist, zu allem andern, unbeschadet seiner Weite, auch noch preußisch-junkerlich.

Jedoch auch dies Bekennertum empfängt sein Ungestüm aus einem »credo quia absurdum«. Was ist das, um was gerungen wird? Die nur noch als Historie sich rechtfertigende Wissenschaft von der Antike, mit ihrem verzweifelten Totalitätsanspruch, in ihrem hoffnungslosen Wust der Kleinarbeit, in ihrem Nach-Mommsenschen Organisationseifer – soll Religion werden. Und fast bringt es Wilamowitz fertig, daß sie's wird: »Von der Unzulänglichkeit der Fassungs- und Lernkraft des einzelnen Menschen gegenüber der ungeheuren Größe des Objektes auch nur zu reden, scheut man sich fast: denn was gehen die Philologen die Philologie an? Soll sich das Ewige nach dem Sterblichen richten? . . . Wenn der Philologe von seiner kleinlichen Werkeltagsarbeit das Auge aufschlägt zu der Majestät der Wissenschaft, dann wird ihm zumute wie in der heiligen Stille sternheller Nacht. Die Empfindung der Herrlichkeit und der Unendlichkeit und der Einheit des Allganzen zieht durch seine Seele. Demütig muß er sich sagen: »Du armseliges Menschenkind, was bist du? was kannst du?« Aber wenn tönend dann der junge Tag geboren wird, ruft der ihm zu: »Steh auf, du Menschenkind, steh auf und wirke, was dein Tag von dir verlangt, wozu Gott in deine Seele die lebendige Schaffenskraft gelegt hat: erwirb dir durch Arbeit einen Anteil am Ewigen und Unendlichen.«

Hier wird Andacht nun doch schon im religiösen Sinn gepredigt, aber nicht vor der Antike, nicht vor Platon, Sophokles oder Homer, sondern vor einer Ausübung oder Idee (das bleibt sich gleich) – der eigenen Wissenschaft! Doch eine solche Haltung ist das Ende alles Humanismus – sind ja doch ihre Objekte in der Philologie nicht so enthalten wie die Zahlen in der Mathematik –, oder viel-

mehr: wäre sein Ende geworden, gäbe es bei Wilamowitz nicht den Charme des Widerspruches zwischen Denken und Person. Von diesem Charme – ich glaube nicht, daß seine Schriften hinreichen, davon einen Begriff zu geben. Wollte ich selber davon reden, müßte ich fürchten, daß mein Vortrag eine allzu persönliche Wendung nähme.

Wilamowitz hat das Wort »Antike« nicht gemocht. Doch an der Einheit der Antike hat er festgehalten, um der Einheit seiner Wissenschaft vom Altertume willen. Radikaler ging der Bonner Meister Hermann Usener seiner eigenen Wissenschaft zuleibe. Sein Entwurf von 1882, »Philologie und Geschichtswissenschaft[10]«, schreckt nicht davor zurück, der Philologie selbst den Charakter einer Wissenschaft abzuerkennen, um sie desto mehr als »Kunstübung«, als Fundament aller historischen Wissenschaften, wie der Rechts-, der Sprach-, der Religionsgeschichte, als notwendig zu erweisen; Amt des Philologen sei, ein »Pionier der Geisteswissenschaft« schlechthin zu sein, da jede Geisteswissenschaft auf Interpretation beruhe. Aber dieser für den weiteren Fortschritt der Historisierung gleichfalls symptomatische Entwurf geriet hinter der Praxis in Vergessenheit. Die Praxis wurde überwältigend repräsentiert in der Person von Wilamowitz. So konnte denn vor dem Weltkrieg jene Geistesform, die man in Wilamowitz leibhaft vor sich sah, als einzig mögliche erscheinen, als Vollendung dessen, was mit Boeckh begonnen hatte. Und doch war die Lösung fast absurd persönlich.

Aus der Starre der Jahrhundertwende sich zu lösen, hatte an sich die klassische Philologie drei Möglichkeiten. Erstens: man verzichtete auf das klassische Ideal dem wissenschaftlichen zuliebe. Das tat, bis auf jene Widersprüche, Wilamowitz. Zweitens: man hätte die Wissenschaft preisgeben können um des klassischen Ideales willen. Aber das ging wider das wissenschaftliche Gewissen, das taten die Literaten. Endlich drittens: man versuchte beides miteinander zu versöhnen. Das tat Werner Jaeger.

Jaegers »dritter Humanismus« kam, im Gegensatz zu den Erneuerungstendenzen des George-Kreises, nicht aus einer Offenbarung, sondern suchte fordernd, programmatisch, aus der klassischen Philologie als Wissenschaft, durch Selbstbesinnung sich selbst zu erneuern. Wieweit er damit in den Bahnen allgemeinerer Zeittendenzen schritt, wie des Neuklassizismus oder bald danach der mannigfaltigen Bestrebungen zur Einkehr und Selbstprüfung im politischen Zusammenbruch, soll hier nicht untersucht werden.

[10] Hermann Usener, Vorträge und Aufsätze, 1907, S. 3 ff. [Usener spricht, am Ende seines Vortrages, vom Philologen als dem »Pionier der Geschichtswissenschaft«.]

Das erste, was zu dieser Erneuerung zu geschehen hatte, war, die klassische Philologie von der Historie wieder zu trennen. War sie seit Boeckh immer inniger mit ihr verwachsen bis zu ihrer Selbstauflösung, so ging Jaeger folgerichtig hinter Boeckh zurück, indem er sie, ihrer Idee nach, wieder auf sich selbst zu stellen suchte. Aber da sie doch auch wieder vom Charakter einer historischen Wissenschaft nichts aufgeben sollte, so blieb es zunächst erst bei der Forderung. Zugleich aber faßte man im geisteswissenschaftlichen Begriff der »Renaissance« – mehr der Burdachschen als der Burckhardtschen – den Hebel, dessen man bedurfte, um sich, programmatisch wenigstens, aus der historischen Vermauerung zu befreien.

Die Trennung von der Geschichte vollzog Jaegers Basler Antrittsvorlesung 1914[11]. Die Konstruktion war schmal und ihrer Zeit verhaftet. Von der Sprache ausgehend gelangt sie zu der Folgerung: »Das Wesentliche ist die Wertbetontheit des Wortes ›Verstehen‹, die beim ›Erkennen‹ fehlt. Nun behaupten wir: die Geschichte sucht nur zu verstehen, um zu erkennen. Die Philologie aber erkennt, um zu verstehen, um gewisse unvergängliche Werte der alten Kultur zu verstehen. Der Sitz alles Wertes ist im Individuellen. Mit solchem hat es der Philologe also zu tun« usw. Gewicht verlieh der neuen Forderung die Berufung auf die deutsche Klassik, im Tonfall einer gewissen offiziellen Würde: »Als Priesterin und Wächterin dieser Güter bestellt, muß die Wissenschaft vom klassischen Altertum sich des Kulturgefühls wieder stärker bewußt werden, das die Wurzel ihrer Existenz zur Zeit der Renaissance wie Humboldts und Goethes war und immer bleiben wird.«

Das zweite war die Unterbauung durch den Renaissancegedanken: »Jede innerlich lebendige Zeit tritt zu den überdauernden Menschheitswerten in ein neues, produktives Verhältnis.« (Antike 1925.) Sie fand ihren Abschluß durch die Jaegersche »Paideia«, 1934, mit dem Untertitel: »Die Formung des griechischen Menschen«, 1. Band. Da »Paideia«, als das Bildungsideal der Griechen, Formung, Bildung, Jugenderziehung, Humanität, Hingabe an die Polis, Tradition, Gesittung und Kultur in einem meinte, fiel der Darstellung und Wissenschaft von der Paideia, dank dem praktisch angewandten Renaissancegedanken, die Aufgabe zu, selbst als Verwirklichung des wenn nicht gleichen, so doch analogen Ideales, als Paideia zweiten Grades, das Verhältnis zwischen Altertum und Gegenwart aufs neue zu aktualisieren. Die klassische Philologie in ihrer Doppelrolle, in der neuen Würde als Paideia, und in ihrer alten Würde als historische Disziplin, trat auf als Mittlerin zwischen dem Alter-

[11] Werner Jaeger, Humanistische Reden und Vorträge, Berlin–Leipzig 1937, S. 1ff.

tum und unserer Zukunft. Kern des neuen Humanismus war: nicht äußeres, nicht, wie ehedem, auf das Objekt bezügliches, sondern sich selbst durchdringendes »Bewußtsein der kulturgeschichtlichen Grundlagen unserer geistigen Existenz.« So läuft der dritte Humanismus in gewissem Sinne jenen vielfältigen Erscheinungsformen eines Historismus zweiten Grades parallel, der sich selbst der Geschichtsverfallenheit des eigenen historisierenden Subjekts bewußt wird und in dem Problem des selbst Geschichte machenden Geschichtsverstehens einer neuen objektiven Sphäre seines eigenen Selbstverstehens zustrebt.

Mit dem Buch ›Paideia‹ scheint der ›dritte Humanismus‹ entweder zu stehen oder zu stürzen. Von dem Lichte der Paideia neu erhellt, zieht die hellenische Gestaltenwelt in einem würdig stilisierten Zug vorüber. Vieles tritt in diesem Licht heraus wie nie zuvor, und vieles andere bleibt dafür im Schatten. Das Verdienst des Buches ist eine Gesamtschau unter einheitlichem, pädagogisch hohem Blickpunkt. Dennoch bleibt die doppelte Frage, erstens: ob denn wirklich in der griechischen Paideia das Entscheidende am Griechentum gesehen ist, ob die »Formung« nicht zuletzt doch im Uneigentlichen bleibe; zweitens: ob wir selbst in unserer eigenen von der Ur-Paideia abgeleiteten Paideia, in unserem Paideia-Bewußtsein, das Entscheidende für uns und an uns selbst erleben. Beides kann verneint werden[12]. Aber wie man sich auch verhalte: unmittelbarer ist unser Verhältnis zur Antike durch die Mittlerrolle der Paideia nicht geworden. Wenn die frühere Philologie als Mittlerin allein vom Altertum erfüllt, naiv sich anbot, hat die Jaegersche, indem sie uns das Altertum vermittelt, reflektierend auf sich selbst zu weisen. Wer nicht diese Haltung mitvollzieht, der sieht das Altertum, im Lichte der Paideia, wie durch einen Schleier: durch den Schleier unserer eigenen, uns selbst vor uns selber mehr verhüllenden als offenbarenden – »Paideia«[13].

Damit wären wir bei dem Problem des »Klassischen«, wie es die Fachtagung in Naumburg diskutierte, wieder angelangt. Denn was zuletzt auch da zur Diskussion stand, war die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, aus einer neu empfundenen oder neu wieder erhofften Klassik einen Weg zurückzufinden zur Antike, jenseits der Region

[12] Vgl. Bruno Snell, Werner Jaeger – Paideia, Göttingische Gelehrte Anzeigen, 1935, S. 331. – Horst Rüdiger, Wesen und Wandlung des Humanismus, Hamburg 1937, S. 279 ff.

[13] Inzwischen ist der bedeutende zweite Band erschienen. Ein endgültiges Urteil wird erst nach dem Erscheinen des dritten möglich sein. Einstweilen besitzen wir in der »Paideia« die einzige moderne griechische Geistesgeschichte.

geschichtlichen Interesses. Damit trat, mit jener Drehung, die ich zu beschreiben suchte, das, was einmal über eine kurze Zeit im deutschen Geiste Wirklichkeit geworden, jetzt aufs neue vor ihn als Problem hin – wenn die Männer jener Tagung denn im Namen eines deutschen Geistes reden durften, was mir fern liegt zu entscheiden. Lassen Sie mich abbrechen. Denn über jüngst Erlebtes oder Künftiges zu reden, ist die Sache der dazu Berufenen.

Sie werden enttäuscht sein. Weshalb sagt er uns nicht einfach: Hört mich, es gab die Antike? Aber es ist nun einmal so, daß eine Geschichte der klassischen Philologie in Absicht auf das Klassische nicht ohne Einschränkung und Zweifel schließen kann. Wie sollte es auch anders sein? Denn mag sie sich bescheiden, wie sie will, als Hüterin des Klassischen gerät die klassische Philologie am Ende doch in eine Konkurrenz mit unseren großen Geistern, Dichtern, Philosophen. Und wer dürfte es ihr verargen, daß ihr ganzer Glanz in diesem Licht zum Elend sich verdüstert? Denn das Klassische – man kann es ja nicht untersuchen als ein wissenschaftliches Objekt, dann fängt es an sich zu verkrümeln oder geisteswissenschaftlich zu verdampfen. Soll es einen Sinn haben, so muß es dargestellt, erfühlt, ergriffen, Geist und Körper werden – aber das war ja seit je und bleibt die Sache anderer Geister als der Philologen. Wer in diesem Meister ist, der kann in jenem langweilen. Bei Goethe sucht man keinen Aufschluß über Textprobleme. Und doch sucht man bei den Philologen Aufschluß über das, was klassisch heiße. Also soll der Philologe von nun an die Hände davon lassen? Dreimal nein! Denn wie die Dinge liegen, darf er sich des Klassischen doch wieder nicht entschlagen. Wohin das führt, das haben wir gesehen. Vestigia terrent. Dies bleibt sein Dilemma. Möge man es ihm zugute halten. Eine Geschichte der klassischen Philologie als reiner Wissenschaft dürfte weit anerkennender, sie dürfte schlicht bewundernd sein. Aber das sollte ich Ihnen ja nicht geben.

Doch damit mein Vortrag nicht im Negativen sich erschöpfe, nicht in dem, was ich nicht liebe, lassen Sie mich in einer breiteren, meinetwegen umständlichen, wenn nur ernsteren Weise schließen, auch auf die Gefahr hin, daß ich aus der Rolle meines Fachvertretertumes falle. Ich will dabei nur aus persönlichem Empfinden reden und bewußt die Grenzen wissenschaftlich kontrollierter Haltung überschreiten. Wie Sie an gewissen meiner Formulierungen bereits bemerkten, scheint mir das Spontane im Verhältnis unserer Klassik zur antiken Klassik in den vorerwähnten Lösungen zu kurz zu kommen. Es gibt in der Tat Berührungen zwischen der großen deutschen und antiken Klassik, die von der »Paideia« aus nicht wahrzunehmen sind, ja die sich jenseits dessen, was Geistesgeschichte

überhaupt aufweisen kann, vollziehen – Berührungen der unbewußten Art, jenseits der Traditionen, aber jenseits auch der literarisch nachweisbaren Rückgriffe und Neubeseelungen, jenseits der »Renaissancen« welcher Art auch immer[14].

Lassen Sie mich Ihnen erst ein wenig Literaturgeschichte in Erinnerung bringen.

Geistesgeschichtlich betrachtet, ist bereits die Sophokleische Tragödie, als Produkt der attischen Hochklassik, ein Mittleres zwischen Extremen der Entwicklung vor und nach ihr, nicht anders als die französische und unsere deutsche Hochklassik im jeweiligen Dramenstil. Sophokles steht als Klassiker der reinsten Prägung zwischen dem archaischen Genie des Aischylos und dem in mancher Hinsicht manieristischen oder »romantischen«, den Hellenismus vorbereitenden Euripides. Und wie bei der französischen und deutschen Klassik stellt sich auch bei Sophokles die Frage: Wie kommt Klassik überhaupt zustande?

Klassik kommt zustande erstens durch ein Negatives: durch Beschränkung, Zucht, Verzicht. Verschwunden sind bei Sophokles die Attraktionen für die Schaulust: Wagen, Prunkaufzüge, Flügelkarren, überhaupt alles Archaisch-Opernhafte; verschwunden jene äschyleischen Geistererscheinungen, Beschwörungen und überhaupt das ganze kultische Zeremoniell; verschwunden auch die Aggressivität der Maske, das Exotische, verschwunden solche Dinge wie die Sitzung des Areopags unter dem Vorsitz der Athene, verschwunden die kultische Aktualität des Spieles und damit zugleich der frische Zauber der erlebten Transsubstanziation in der dramatisch explosiven Rede; verschwunden die Zaubermacht ihres Kostüms über die Tanzenden, die Macht des Mimos über Dialog, Musik und Vers. Die Chöre sind gedämpft, in ihrer Haltung und Erscheinung gegen die ekstatische Pathetik früherer Zeit neutral. Verschwunden ist vor allem der archaische Kothurn; womit nicht das Gestelzte, sondern das Gesteigerte gemeint ist. Sophokles wird fürs Theater, was Pheidias für die bildende Kunst.

Ein äschyleischer Bote ist geschwellt, erfüllt von seinem eigenen Kündertum, und jedes Wort von ihm schreitet dahin im Schmuck einer gehobenen Welt. Bei Sophokles wird aus dem Boten mehr und mehr ein äußeres Werkzeug eines inneren Umschwungs. Der Botenbericht im Oedipus des Aischylos, der als Fragment erhalten ist, benötigt, um den Dreiweg zu benennen, stärkster Häufung, denn die Nennung wird zum tragischen Signal, durch sie muß Oedipus entdecken, daß er selbst der ist, den er verfolgt:

So zogen wir auf radgefurchter Straße
Gespaltener Pfadekreuzung zu, wo dreifach
Des Weges Einung, Potniai vorüber.

Bei Sophokles wird die entsprechende Entdeckung überhaupt durch keinen Boten mehr herbeigeführt, sondern durch ein Gespräch zwischen der selbst unwissenden Mutter und dem unwissenden Sohn. Unter fast zögerndem und mit sich selbst ringendem Wort geht etwas Ungeheures vor, aber die Sprache meidet jede Steigerung, ist schlicht, fast nackt:

Oedipus:
Mir kam es vor, als sagtest du, der Mord
An Laios geschah an einem Kreuzweg?
Jokaste:
So sagen sie und sagen es bis heut . . .
Oedipus:
O Zeus, was hast du vor, mit mir zu tun?
Jokaste:
Was geht dir so zu Herzen, Oedipus?
Oedipus:
Frag mich noch nicht, sag mir von Laios erst,
Wie war er von Gestalt, von welchem Alter?
Jokaste:
Groß, um das Haupt den Flaum des ersten Schnees,
An Wuchs und Art von dir nicht zu verschieden.
Oedipus:
Ich Armer, ach, es scheint, in böse Flüche
Hab ich mich selbst gejagt und wußt' es nicht.

Wenn jenes die archaische, dieses die klassische Art der Selbsterkennung ist, so wird wohl deutlich werden, daß mit den bereitliegenden allgemeinen Harmonieformeln, wie »stille Größe«, abgestimmter Wohlklang, Maß in der Erregung, Ruhe in der Leidenschaft, Freiheit in der Gebundenheit, und was dergleichen mehr sein mögen, wenig anzufangen ist, sobald man etwas Einzelnes, Bestimmtes mit ihnen zu klären sucht. Es ist durchaus nicht so, als ob des Schrecklichen bei Sophokles weniger wäre als bei Aischylos. Wohl aber wird man sagen dürfen – um damit nach jenem Negativen bei dem Positiven anzulangen –: Klassik bringt eine ihr eigene Art und Weise der Beseelung mit sich, wie der Handlung, so des Wortes. Während die archaische Pathetik ungebrochen sich hinaus-

[14] Zum Verhältnis zwischen griechischer und deutscher Klassik vgl. W. Rehm, Griechentum und Goethezeit, Leipzig 1936 (Erbe der Alten Bd. 26). – Zu Klassik und Klassizismus vgl. K. Bauch, Klassik – Klassizität – Klassizismus, in: Das Werk des Künstlers, hrsg. von H. Schrade Bd. 1, 1939/40 S. 429. – E. Langlotz, Griechische Klassik, Stuttgart 1932.

ruft, übt die klassische Pathetik gern eine Verhaltenheit und Dämpfung um der inneren Erfülltheit, eine äußere Sparsamkeit um eines inneren Reichtums willen. Gleichzeitig damit empfängt der Vers die eigentümlich klassische Getragenheit, und gleichzeitig tritt an die Stelle einer stationär pathetischen eine entwickelnd fortschreitende Szenenform. Es hängt von diesen Dingen eins am andern. Die klassische Form des »Epeisodions« (oder auch der »Szene«) zeigt ein nicht mehr abgesetztes, sondern gleitendes Hindurchschreiten durch wechselnde Konstellationen der im Spiel begriffenen Seelen. Man erinnere sich des Anfangs der Antigone, der Auseinandersetzung zwischen den zwei Schwestern. Wie da Sicheröffnen, Werben, Absage und umgekehrtes Werben, gleich vergeblich, aufeinander folgen, wie die Szene mit der Umkehr ihres Anfangs endet, innerhalb der kurzen Spanne die entschiedenste Entzweiung offenbar macht: scheidet sie nicht nur zwei Charaktere, sondern treibt sie zwei menschliche Daseinsweisen bis zu immer schrillerer Dissonanz. Dergleichen findet man in seiner reinsten Form – ich fürchte, man muß da schon einen weiten Sprung machen – jedoch man findet es gewiß in Goethes Tasso wieder. Offenbaren, Sichtbarmachen des Verdeckten ist die innere Form des szenischen Geschehens hier wie dort.

Aber befinden wir uns hier noch innerhalb der »Geisteswissenschaft«, noch innerhalb der Grenzen des nach literarhistorischen Methoden Nachweisbaren? Wie ich glaube, noch durchaus. Man sehe nur z. B. jene eigentümlich gräzisierenden Stichomythien im Tasso, die da einsetzen, wo das allmähliche, verhaltene Geschehen auf einmal eine überrasche Wendung nimmt fast bis ins Paradox. »Stichomythie«, d. h. Personenwechsel Vers um Vers im Dialog mit eigentümlich zugespitzten und stets trennenderen Antithesen, ist eine der attischen Tragödie eigene Kunstform, die bei Sophokles zum stärksten Mittel innerer Entscheidung sich entwickelt. Von der klassischen französischen Tragödie kaum verwendet (eher, jedoch in anderer Art, bedient sich ihrer die Komödie), findet sie sich hier, im Tasso, sogar noch pointierter angewandt als in der Iphigenie, die doch so viel griechischer zu sein scheint. Man durchmustere die folgenden Partien: 2. Aufzug, 3. Auftritt:

Antonio.
Welch hoher Geist in einer engen Brust!
Tasso.
Hier ist noch Raum, dem Busen Luft zu machen.
Antonio.
Es macht das Volk sich auch mit Worten Luft.
Tasso.
Bist du ein Edelmann wie ich, so zeig' es!

Antonio.
Ich bin es wohl, doch weiß ich, wo ich bin.

(Wie die hier tragenden Begriffe wiederholt werden, als Brücken für das Antithesenspiel, »Brust«, »Luft machen«, »Volk«, »Edelmann«, ich wüßte hierfür nichts Französisches, doch sehr viel Sophokleisches als Vorbild.)

Tasso.
Komm mit herab, wo unsre Waffen gelten.
Antonio.
Wie du nicht fordern solltest, folg' ich nicht.
Tasso.
Der Feigheit ist solch Hindernis willkommen.
Antonio.
Der Feige droht nur, wo er sicher ist.
Tasso.
Mit Freuden kann ich diesem Schutz entsagen.
Antonio.
Vergib dir nur, dem Ort vergibst du nichts.
Tasso.
Verzeihe mir der Ort, daß ich es litt.

Auch hier das gleiche Spiel mit »Waffen«, »Feigheit«, »Ort«.

Das gleiche wiederholt sich, wo sich das Intrigenspiel zusammenzieht, in dem Duett der beiden Frauen, 3. Aufzug, 2. Auftritt, mit antik gnomischem Abschluß:

Prinzessin.
Und soll es sein, so frage mich nicht länger.
Leonore.
Wer sich entschließen kann, besiegt den Schmerz.

Ein drittes Beispiel ist das überraschend überredende Gespräch der Siegerin mit ihrem Auserkorenen, 4. Aufzug, 2. Auftritt, mit dem trügerischen Schluß:

Tasso.
Werd ich des Fürsten Gnade nicht verlieren?
Leonore.
In seiner Großmut kannst du sicher ruhn.

Die Stilisierung solcher Dialogstücke, die in Gefahr sind, ohne sie zu drastisch zu geraten, wirkt, verglichen mit den griechischen Mustern, beinahe künstlich, fast schon nicht mehr klassisch, sondern klassizistisch[15].

[15] Weitere Beispiele bei E. Oberbeck, Die Stichomythie im deutschen Drama, Diss. Göttingen 1919.

So weit blieben wir noch innerhalb der Grenzen des historisch Nachweisbaren. Das Formale macht uns nicht viel Schwierigkeiten. Das Problem jedoch fängt an sich zu verwickeln, wenn wir uns an Fragen wagen wie z. B. die nach Art und Wesen des tragischen Scheins in deutscher und antiker Klassik.

Ich wähle als Beispiel hierfür, wie von Goethes Dramen nicht die Iphigenie, sondern mit Bedacht den Tasso, so von Schillers Dramen nicht den Wallenstein, sondern aus gleichen Gründen den Demetrius. Denn was das Studium des antiken Dramas, vor allem des Oedipus, für Schiller in der Zeit des »Wallenstein« bedeutet hat, ist anerkannt genug. Wir aber fragen hier nicht nach noch mehr Beweisen für bewußte Aneignung. Weshalb auch Kleistens »Robert Guiskard« hier auf sich beruhen möge. Aber Goethe hat, als er am Tasso dichtete, den »Oedipus« auf dies Problem hin nicht durchsucht, desgleichen Schiller nicht für die Entwürfe zum Demetrius.

Der »König Oedipus« des Sophokles erscheint in einen doppelten tragischen Schein gehüllt, der gleichsam in zwei Sphären konzentrisch um ihn gelegt ist. Davon ist der erste, engere Schein ihm angeboren, vorhanden ohne sein Zutun, sein Urheber ist der delphische Gott. Unmöglich kann sich Oedipus für den halten, der er in Wahrheit ist, den Sohn des Laios. Dazu kommt als zweiter Schein derjenige, in den er sich hineinbegibt im Drama selbst; denn dessen innere Handlung ist zum großen Teil nichts anderes als ein Sichbegeben in den eigenen Schein als Wahn. Und zwar muß er notwendig diesen zweiten Schein, als des Verfolgten und Bedrohten, selbst aus sich erzeugen, um in jenem ersten, angeborenen Schein sich zu behaupten.

In der Doppelheit des Scheins dem Oedipus verwandt wie wenige, um nicht zu sagen keine der bekannten tragischen Gestalten ist der Schillersche Demetrius. Auch er befindet sich zuerst in einem angeborenen Schein und Irrtum, mit dem Unterschiede nur, daß menschliche Natur und menschliche Intrige an die Stelle des Orakels tritt. Nach allem, was er von sich weiß und in sich fühlt, ist er der Zarensohn. Und auch er muß, wie Oedipus, seine Geburt entdecken. Aber jene Selbstentdeckung, die den Oedipus aus seinem angeborenen Schein und angenommenen Wahn herausreißt, reißt ihn erst in den bewußt gespielten Schein hinein. Die Tat, die er im Glauben an sich selbst getan hat, wird Herr über ihn. So etwas gibt es nicht in der Antike. Und das Spiel, das nun beginnt zwischen der inneren, ihm allein bewußten Wahrheit und dem äußeren Schein, läuft gerade umgekehrt als das im Oedipus, als das antike Spiel zwischen dem inneren Schein und einer Wahrheit, die von außen her diesen umringt. In beiden Spielen gibt es einen einzigen lebenden Zeugen.

Oedipus ruft ihn zum Zeugnis auf wider sich selbst, Demetrius beseitigt ihn. In gleicher Weise sind die Szenen zwischen Sohn und Mutter im Demetrius fast die Umkehr der Iokaste-Szenen. Statt in einer Selbstoffenbarung, endet der Schillersche Held in der verbrecherischen Selbstverhüllung. Und doch zeigt sich in der Umkehr etwas wie Verwandtschaft – wenn man einmal den Vergleich auf Allgemeineres auszudehnen nicht zurückschreckt. Es bleibt, unbeschadet aller Unterschiede, eine Ähnlichkeit der Problematik: Selbstverlust als Kern des tragischen Geschehens.

Ein Offenbarwerden von Trug und Schein ist auch der innere Vorgang im Goetheschen Tasso. Auch Tasso ist erst nicht der, zu dem er wird: der alles, was ihm wohlwill, schmäht, sein Höchstes, Reinstes in den Staub tritt, bis das Scheingebäude, das er über sich errichtet hat, zerbricht und ihn zerschmettert. Ähnlich wie im Oedipus Anfang und Ende gegenüberstehen als Bild und Gegenbild, im Anfang der Gepriesene, der Retter aller, am Ende der Ausgestoßene von allen: ist es mit dem Anfang und dem Ende auch im Tasso; wie Tassos Bekränzung, als Symbol, höchste Erhöhung, so bedeutet die Verbannung, als Symbol, tiefste Vernichtung. Zwischen beiden Zuständen entwickelt sich, unabgesetzt – in der Einheitlichkeit von Ort und Zeit streng dem antiken Vorbild folgend – das sich mehr und mehr verdichtende Zusammenspiel dämonischer Konstellationen. Zwar ist dies Zusammenspiel im Tasso mehr ein inneres, mehr der subjektiven Sphäre als im Oedipus. Und doch ist auch im Oedipus das Subjektive nicht ganz zu vergessen: ein Verfolgungswahn, ein Sichumringtglauben von einer Feindeswelt ist auch der Schein, in den sich Oedipus hineinbegibt, in eigener, mehr und mehr das Maß verlierender Bewegung. Und wie Oedipus erst gegen Kreon, dann gegen Teiresias anrennt, so Tasso gegen Antonio, dann den Herzog. Je durchsichtiger das Grundlose ihres Verdachtes wird, in desto größerer Blindheit steigern beide sich in ihre Täuschung. Um beide errichtet sich ein ganzes Scheingebäude; das im Tasso hierauf angewandte Wort »Gewebe« träfe auf den Wahn des Oedipus nicht weniger zu.

Und doch lag Goethe der Gedanke an den Oedipus ganz fern. Tassos Verfolgungswahn ist bis in seine kleinsten Äußerungen aus Tassos Biographie geschöpft. Wie denn das Biographische, das ja für Goethe nie vereinzelt, nie zufällig bleibt, in diesem Drama nicht zu unterschätzen ist. Das Krankhafte des Tasso-Wahns wird allerdings bei Goethe erst zu der erhabenen Gefahr der großen Seele; des Erkrankten Zwiesprache mit Geistern wird bei Goethe erst zur Zwiesprache im höheren Sinn; der »Doppelsinn« der Tasso-Liebe, in der Tasso-Biographie nur eine Häufung von Verwicklungen, wird, als

das Unbestimmbare des Sehnsuchtszieles, bei Goethe erst zum »Doppelsinn« der höheren Art, und was dergleichen mehr.

Und allerdings »geschieht im Tasso alles innerlich«, nach Goethes eigenem Wort, der fürchtete, es werde äußerlich nicht klar genug, nicht klar genug für das Theater werden. Aber nicht zuletzt auch als Tragödie subjektiver Überspannung, als »gesteigerter Werther«, ist der Tasso reich an Spannungen, dramatischen Kontrasten, Wechseln zwischen Dur und Moll und wird damit allein schon sinnfällig genug zum Drama auch in seiner äußeren, seiner sinnlichen Erscheinung. Man vergleiche auf den Unterschied der Tonart hin die Äußerungen jener schönen, doch gefährlich-dichterischen Selbstverliebtheit, der Bespiegelung; im Anfang:

Dort will ich einsam wandern, dort erinnert
Kein Auge mich ans unverdiente Glück.
Und zeigt mir ungefähr ein klarer Brunnen
In seinen reinen Spiegeln (!) einen Mann,

(Man höre, wie ganz leise das Narziß-Symbol hier gleichsam als Akkord gegriffen wird!)

Der wunderbar bekränzt im Widerschein
Des Himmels zwischen Bäumen, zwischen Felsen
Nachdenklich ruht: so scheint es mir, ich sehe
Elysium auf dieser Zauberfläche
Gebildet. Still bedenk' ich mich und frage,
Wer mag der Abgeschiedne sein? Der Jüngling
Aus der vergangnen Zeit? So schön bekränzt? . . .

»Elysium«: wer um das griechische Erbe weiß, weiß, was das heißt: Versetzung unter die Heroen, Eingehen in die Abgeschiedenheit des ewig Vorbildlichen, in die Welt des Mythos. Und als Gegenbild hierzu, kurz vor dem Schluß, die Selbstbespiegelung des Verbannten, oder vielmehr des noch nicht Verbannten, in dämonischer Vorwegnahme; das biographische Detail hat hier noch seinen ganz besonderen Akzent:

Verkleidet geh ich hin, den armen Rock
Des Pilgers oder Schäfers zieh ich an.
Ich schleiche durch die Stadt, wo die Bewegung
Der Tausende den einen leicht verbirgt.
Ich eile nach dem Ufer, finde dort
Gleich einen Kahn mit willig guten Leuten . . .
Die Kinder laufen nebenher und schauen
Das wilde Haar, den düstern Fremdling an . . .

Es fehlt gewiß dem Tasso die Symbolkraft der antiken Sage, es fehlen die Götter und ihr Walten als ein Gegenspiel zum menschlichen Geschehen; es fehlt damit zugleich das Unentrinnbare und Menschlich-Allgemeine im antiken Sinn. Und doch, die Verlegung des Gewichts ins Innere zugegeben, zugegeben die Vertauschung der göttlichen Normen gegen die gesellschaftlichen, sittlichen, so kommt es innerhalb der so verwandelten Welt gleichwohl auch hier wieder zu einer Unentrinnbarkeit, die sich auf ihre Art wie kaum in einem anderen deutschen Drama der Antike nähert. Auch die tragische Konstellation im Tasso, wenn auch nicht als Schicksal im antiken Sinne, sondern als Geflecht erlesenster Beziehungen (wie Goethe selbst erklärt, als »die Disproportion des Talentes mit dem Leben«), auch sie hat, wie sich im fortschreitenden Spiel herausstellt, etwas Unausweichliches. Jedoch erst recht antik und wie nichts anderes sophokleisch ist das Treiben in die Hybris unter solchem Zwang, mit dem alsbald folgenden Ecce als dem Sturz in das »Erkenne dich selbst« am Ende. Denn im Tasso bleibt der unerlaubte Kuß ja nicht das einzelne gesellschaftliche Vorkommnis der Tasso-Anekdote (wie sie Muratori mitteilt), sondern wird zum Zeichen einer Überschreitung aller Maße. Und auch hier wieder erhellt der Sinn aus den Kontrasten: wie anfangs die scheue Abwehr der Bekränzung auf ein Unmaß in der Demut hinwies, so bedeutet die Umarmung nicht nur die Verletzung einer Etikette, sondern Unmaß einer Überhebung weit schon über das hinaus, was mit gesellschaftlichen Maßstäben zu messen ist. Auf wieviel »Faustisches« im Tasso wies nicht schon Antonio hin!

Dann will er alles fassen, alles halten,
Dann soll geschehn, was er sich denken mag.

Und wie der Oedipus des Sophokles, da schon sein Schein erschüttert, seine Zuversicht ihm schon geraubt ist, vor dem Ende jäh in seine Hybris aufsteigt, so steht auch im Tasso jene Überhebung – Hybris fast im Sinne der Antike – jäh und unverhofft an ganz der gleichen Stelle.

Tasso:
(man sehe die Wiederkehr des alten Maßgedankens!):

Beschränkt der Rand des Bechers einen Wein,
Der schäumend wallt und brausend überschwillt?
Mit jedem Wort erhöhest du mein Glück,
Mit jedem Worte glänzt dein Auge heller,
Ich fühle mich im Innersten verändert,
Ich fühle mich von aller Not entladen,
Frei wie ein Gott, und alles dank ich dir!

Oedipus:
Ich aber nenne mich des Glückes Sohn,
Des schenkenden, und weiß mich nicht verachtet!
Das war mir Mutter, und verbrüdert schufen
Die Monde mich im Wechsel klein und groß!
Da stamm ich her, und nichts mehr kann mich wandeln,
Daß ich nicht früge, wes Geschlechts ich bin!

Und wie bei Sophokles folgt auch bei Goethe auf die Hybris das »Erkenne dich selbst!«, indem zum Schluß Antonio, als der untragisch Geschützte, erst Verdächtigte, zuletzt fast wieder überschwenglich Anerkannte, neben dem Getroffenen steht, nicht anders als bei Sophokles am Ende Kreon neben dem Geblendeten.

Antonio.
Und wenn du ganz dich zu verlieren scheinst,
Vergleiche dich! Erkenne, was du bist!

Aber genug. Wenn ich das Spiel zu weit getrieben haben sollte, so verzeihen Sie: kürzer konnte ich mich kaum fassen, wollte ich Sie überzeugen, daß Vergleiche dieser Art, ob sie noch so bedenklich sein mögen, doch nicht ganz aus der Luft gegriffen sind. Nun aber: sind das noch historische Zusammenhänge, Traditionen, Renaissancen? Oder liegt die Ursache der Ähnlichkeit in tieferen Schichten? Ist das, was sich da berührt, Sache der Bildung, Formung, schöpferischen Neubelebung, der »Paideia« wie auch immer? Oder etwas schlechterdings Spontanes?

Doch hier angelangt, erwarten Sie vielleicht, daß ich vom Klassischen zum Schluß auch noch als einer übergeschichtlichen Kategorie, einer Idee ein zu Gemüt gehendes Wort zu reden finde? Ich enttäusche Sie noch einmal. Das, was sich ergeben haben dürfte, ist nicht mehr als dies: es ist zu scheiden zwischen Klassischem als Tradition und Klassischem als Epiphanie; wo um das Bild des Menschen als gefährdetes gerungen wird, da liegt im Übergang, für kurze Zeit, das letztere nicht außerhalb des Möglichen. Nur bitte ich Sie um eins: nicht hinzugehen und zu verkünden: klassisch sei, wenn um das Bild des Menschen . . . Formeln sind nicht mehr als Mittel, um auf etwas hinzudeuten. Unser Trost ist: besser etwas noch als gar nichts.

ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

1848–1931

Wenn wir heute aus größerem Abstand auf das Ende des 19. Jahrhunderts zurückblicken, auf Berlin, die geistige und künstlerische deutsche und überdeutsche Metropole der Jahrhundertwende, die jetzt aus Schutt und Scherben als Mär von dem, was einmal war, wiedersteht, darf der größte der deutschen Philologen seit der Generation um Jacob Grimm und Lachmann, der größte bis auf den heutigen Tag, der Erbe Theodor Mommsens malgré lui, nicht fehlen: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Fügen wir hinzu: der große Vorgänger, dem der heutige Gräzist in der Literatur von Homer bis Proklos auf Schritt und Tritt begegnet, von dem, trotz seiner Irrtümer, noch heute wie von keinem anderen zu lernen ist und der doch mehr hat sein wollen als das: der berufene Künder des Ewigen in griechischer Größe, und dessen glühende Mission im heutigen Bewußtsein fast dahingegangen ist, als wäre sie nie gewesen.

Teil seines resignierend ungebrochenen Willens, fürs Allgemeine zu wirken, sind neben seinen Übersetzungen, seinem Griechischen Lesebuch und seinen »Vorträgen« auch die »Erinnerungen« des Achtzigjährigen, erschienen 1928, aus denen wir uns über das Biographische unterrichten.

Geboren wurde er als dritter Sohn auf dem Gute Markowitz in der Provinz Posen am 22. Dezember 1848. »Daß über dem Klavier die Bilder des Königspaares hingen, verstand sich von selbst. Der König war eben der König, dem war man von Gott ebenso zum Untertan gegeben wie den Eltern als Kind; die Hingabe an das Vaterland auf Leben und Tod war damit gegeben. Der Feldmarschall Moellendorff, nach dem jeder Junge den Vornamen Wichard führen mußte, hatte doch dem Alten Fritz die Schlacht bei Leuthen gewonnen; der Großvater Wilamowitz« (der Name bedeutet Wilhelmssohn), »den er adoptiert hatte, trug auf dem Bilde, das in der guten Stube hing, den Pour le mérite, den er sich bei Eylau verdient hatte.« »Unser Wappen ist polnisch.« »Die Erinnerung an die Schlesischen Kriege überwog die Freiheitskriege.«

Die Kapitel über das Leben auf dem Gut gehören vielleicht zum Anziehendsten, was es in dieser Art zu lesen gibt. Es war eine geschlossene Welt, in der man sich nicht vorstellen konnte, was ein

Gelehrter sei und wovon ein solcher Mensch leben könne. Da der Junge gut ritt und dem Vater sein Schenkelschluß gefiel, schien er zum Offizier bestimmt. Da wollte es sein »Dämon« (»Dämon« nennt er das nach dem Schlußmythos von Platons Staat), daß die Ritterakademie von Brandenburg zu teuer schien und daß ein Hauslehrer, der ihn im Lateinischen drillte, ohne seinem Hunger mehr zu geben, Schulpforta empfahl. Damit war über Beruf und Schicksal, äußeres und inneres, für sein ganzes Leben entschieden. Sein Abschied von Pforta im September 1867, nach siebenjährigem Besuch, wurde für ihn – man kann es kaum anders ausdrücken – zum religiösen Erlebnis, zum Gelöbnis, das ihn keinen Augenblick verließ und das in seinen schwersten Stunden tröstend vor ihn trat. Noch 1928, nach allen Enttäuschungen, richtet sich an Pforta seine Hoffnung wieder auf: »Damit die Pforte 1943 ihr viertes Säkulum in Ehren begehen könne und der Weihespruch des Klosters seine Geltung behaupte: ›Gewißlich ist der Herr an diesem Ort, wie heilig ist diese Stätte: ecce porta coeli.‹« Sein Tod hat ihn am 25. September 1931 gnädig vor noch größeren Enttäuschungen bewahrt.

Seine letzte, von ihm selbst gewählte Arbeit in Pforta war ein Vergleich der Edda mit dem Nibelungenlied. »Ich erhielt die Eins; die letzte vor mir hatte Nietzsche bekommen.« Sie waren drei Jahre auseinander. Als Thema hatte sich Nietzsche die Spruchsammlung des Theognis gewählt. Man kann die Schilderungen der beiden über Pforta vergleichen. Bei Wilamowitz fehlt mit den schwärmerischen Freundschaften das Romantische, Selbstbesinnliche, nachdenklich Ahnungsvolle des künftigen Umwerters. Im übrigen konnten beide einander so entgegengesetzten Naturen, der seinem Gelöbnis für immer Verpflichtete und der sich selbst immer wieder Abtrünnige, einander nur abstoßen. Bald sollten sie in Gegensatz geraten. In der »Geburt der Tragödie«, Nietzsches Erstling, erkannte Wilamowitz den Verrat an seiner Wissenschaft und schrieb dagegen seinen Erstling, sein Pamphlet: »Zukunftsphilologie! eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches ord. Professors der classischen Philologie in Basel ›Geburt der Tragödie‹.« Nietzsche, bald danach rückblickend: »Auch Rohdes Tat (der ihm sekundiert hatte) wird erfolglos bleiben, denn nichts vermag die ungeheure Kluft zu überbrücken.« Wilamowitz in seinen späten »Erinnerungen«: »Er hat getan, wozu ich ihn aufforderte, hat Lehramt und Wissenschaft aufgegeben und ist Prophet geworden, für eine irreligiöse Religion und eine unphilosophische Philosophie. Dazu hat ihm sein Dämon das Recht gegeben; er hatte den Geist und die Kraft dazu.« Der Weg des Empedokles in die Selbstvergottung konnte den Philologen zur Erklärung reizen,

der seines genialen Mitschülers, der ihn an Wirkung um so viel übertreffen sollte, nimmermehr.

Mit Germanistik erst beginnend, fand er in Bonn durch den Freundeskreis des Bonner Vereins den endgültigen Beruf im Banne der Griechen. Hier schloß er seine Freundschaften fürs Leben: mit Hermann Diels, Georg Kaibel, Friedrich Leo, Carl Robert, lauter künftigen klassischen Philologen. Zu dem Bonner Lehrer Hermann Usener, der den meisten Führer und Vorbild wurde, ergab sich kein engeres Verhältnis. Kaum hatte Wilamowitz in Berlin, in seinem sechsten Semester, promoviert, kam der Krieg. Mehr kriegs- als militärbegeistert, unbekümmert um die Vorteile, die er als Offiziersanwärter, gar als Kavallerist leicht hätte haben können, trat er in ein Garderegiment zu Fuß ein, wurde lange gedrillt, dann in langen Märschen hin und her geworfen, lag endlos vor Paris, bis »die Erlösungsstunde« schlug: Abmarsch zur Bahn . . . Pflichtschuldig wurde er Reserveoffizier, um, sobald es der Anstand erlaubte, abzugehen. Im ersten Weltkrieg, hinter der flandrischen Front, zu Kriegsvorträgen, hat er die versammelten Generäle, die er vor sich hatte, nach dem Schuldigen gefragt.

1872/73 reiste er nach Florenz, Rom und Griechenland, »dann trat ich in den Dienst (!) von Mommsen, der mit Bardt sein Hauptquartier (!) in Neapel aufgeschlagen hatte«. Der enge Verkehr mit dem großen Organisator, dessen verehrender, später kritischer Schwiegersohn er werden sollte, machte ihn wach für das aus Inschriften zu erweckende Leben, gab ihm den Gedanken an ein griechisches Staatsrecht ein, das ihm als Aufgabe der Zukunft vorschwebte, das die absterbenden »Staatsaltertümer« ersetzen würde, und wies ihn auf die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit über die Schranken der Länder und der Fächer hinaus um des gemeinsamen unermeßlichen Objektes willen: des gesamten, zum Leben zu erweckenden Altertums, durch alle seine Schichten, alle seine Perioden hindurch, als eines einheitlich zu begreifenden, zugleich unsere Kultur begründenden Phänomens. So wurde ihm sein späterer Dienst an den Akademien mit seiner Wissenschaft eins. »An der Akademie hängt mein Herz«, schrieb er nach dem Zusammenbruch. Der Totalitätsanspruch der Altertumswissenschaft, der, von Mommsen geweckt, weit über Mommsen hinausging, dies auf der einen Seite, und das »Eins ist Not« des ewigen griechischen Erbes auf der anderen Seite – dies praktisch Unvereinbare schuf den erregenden Widerspruch, das Paradox, das man in seinen Büchern immer wieder greift, bald als glücklichen Fang, bald als beunruhigende Frage, als das seine Riesenarbeitskraft treibende Stimulans, das sich stets aller Vollendung widersetzt, das ihn, den doch so schnell und leicht

Arbeitenden, die herkulischen Mühen kostet und das zugleich doch seinen nie versiegenden elementaren Lerntrieb immer aufs neue befeuert. Um sich zu verzehren, bedurfte er einer Aufgabe, die zu lösen unmöglich war. Sie hat ihm über alles hinweggeholfen.

Um mit dem Biographischen, dem Äußeren, fortzufahren, so unterscheidet sich sein Leben fortan nicht von dem eines schnell avancierenden preußischen Universitätsprofessors. Als Ordinarius begann er, nach der Regel, in Greifswald 1876, kam 1883 nach Göttingen, 1897 bereits nach Berlin. Der Universitätsgewaltige Althoff verhalf ihm zu seiner Villa in Westend, wohin so viele seitdem, aus In- und Ausland, Junge und Alte, zu ihm hinausgepilgert sind, wohin er zu seinen offenen Abenden lud. (Auf Gesellschaften ging er nicht.) Dort blieb er, bis auf wenige kurze strapaziöse Reisen nach Italien und Griechenland, ohne sich je Urlaub zu nehmen, durchlitt den Krieg, den Verlust des begabten Sohnes, der in Rußland fiel, den Zusammenbruch von 1918, den unvorstellbaren Sturz der Monarchie und die Weimarer »feige Ochlokratie«, bis an sein Ende. Seine Emeritierung erkannte er nicht an, fuhr fort zu lesen und versammelte bis zuletzt in seinem Haus einen Kreis von jüngeren Philologen, vor deren staunenden Augen er aus seinem unfaßlichen präsenten Wissen sich in das Quiz der Interpretation warf. Denn anders als Mommsen (»Gibt es Leichtfertigeres als unsere Kollegs?«) betrachtete er sich zeitlebens mehr als Lehrer denn als Gelehrten. Auch endete er nicht wie der Achtundvierziger Mommsen in Verbitterung. Sein Temperament blieb auf die Dauer heiter, seine Wissenschaft ihm ebenso Lust wie Pflicht. Im menschlichen Verkehr war er schlechthin bezaubernd.

Nur langsam stieg sein Ruhm. Die Philologenschaft war ihm nicht hold. Eine Rezension wie die von Erwin Rohde im »Literarischen Zentralblatt« 1882 dürfte heute unter Gelehrten nach ihresgleichen suchen: »Originell bleibt immerhin die Zuversicht und die possierlich wichtige Miene, mit welcher hier dem Altertum die wächserne Nase gedreht wird. Es wird ja dieser Originalität ... des Humbugs nicht an Bewunderern fehlen: denen sei denn die ganze Bescherung unberührt überlassen.« Da fällt das böse Wort vom »näselnden Predigerton«. »Ist schon die dargebotene Skizze des Demetrius Poliorketes hoch ergötzlich, wie fröhlich stimmen dieser Überschwang eines falschen Pathos, diese schreienden Kraftworte und blühenden Epitheta, mit denen man bombardiert wird!« Wilamowitz hat sich nicht hindern lassen, Rohdes *Psyche* zu bewundern. Einmal hat er gegen die Geringschätzung, mit der ihn die Zunft abtat, zurückgeschlagen: »Jeden ehrlichen Jungen, der der Wissenschaft noch so verworren dient, betrachte ich mit Freuden als meinesgleichen: aber die Sphäre, in der das Licht von Nikolaus Wecklein leuchtet, liegt hinter mir im wesenlosen Scheine« (Vorwort zum Herakles des Euripides, 1889.) Als ich 1905 in Bonn zu studieren anfing, galt er dort als glänzend, nicht durchaus solide und geschmacklos. Als ich in Berlin seit 1906 ihn hörte, erging es mir wie anderen Bonnern vor mir. Totum me tenuit Wilamowitz, hätte auch ich von mir sagen mögen. Eduard Norden, ebenfalls ein Bonner, der als Latinist vor kurzem nach Berlin berufen worden war, wurde bekehrt wie durch ein delphisches Orakel.

Allgemeiner anerkannt, als größter deutscher Philologe, wurde er in England früher als in Deutschland. Er wurde zu den Oxforder Papyruspublikationen hinzugezogen, er wurde 1907 zu Vorlesungen nach Oxford eingeladen, und zu seinem sechzigsten Geburtstag, 1908, »tat mir Sir William Ramsey die Ehre an, herzukommen und mir im Namen der englischen Fachgenossen zu gratulieren«. Bei der Feierlichkeit in der Westendvilla, zu der außer den Koryphäen auch Studenten geladen waren, dankte er auf das Wunderwerk der lateinischen Adresse in seinem aus allem herausfallenden Latein mit einem Bekenntnis – aus dem Stegreif –: »Platonicum me esse profiteor.« Was Platon dazu sagen würde? fuhr es mir zweifelnd durch den Kopf.

In das geistige Leben Berlins hinein war seine Wirkung kurz nach der Jahrhundertwende vielleicht am größten. Man traf sich in seinem Achtuhrkolleg für Hörer aller Fakultäten, einmal die Woche, fast wie man sich im Schumanntheater bei Max Reinhardt traf. Im Auditorium Maximum wurde es lautlos still, wenn unter dem Lichtkegel über dem Katheder die hohe Gestalt im glatten weißen Haar und mit dem glatt rasierten seigneuralen, edlen Gesicht auftauchte, ein unbekümmertes Imprévu die ganze Erscheinung, um mit dem, wessen er voll war, sich dem Augenblick überlassend, zu beginnen. (Ich erinnere mich eines in hohen Tönen würdigenden Feuilletons, das im »Berliner Tageblatt« dem Zauber seiner öffentlichen Kollegs gewidmet war.)

Sein Bemühen um das wahre Gesicht des Griechentums, sein heftiger Kampf gegen das falsche klassizistische Ideal mag dem heutigen Leser vielleicht nicht mehr so recht verständlich erscheinen. Er will die Griechen nackt. Nicht weniger heftig ist sein Kampf gegen die »Prüderie«. Wir kennen heute nicht mehr die Masse des Erbaulichen, das an Universitäten und Gymnasien den Bedarf an edler Begeisterung deckte. Auch müssen wir heute wohl sagen, daß ihn etwas, dessen er sich kaum bewußt war, mit der Epoche, in die er hineinwuchs, verband: sein angeborener wissenschaftlicher Realismus, jene ihm eigentümliche Begabung, die dem Zeitgeist, mochte er wie auch

immer protestieren, doch so entgegenkam. Was war die moderne Literatur um ihn? Greifswald erinnert ihn an die »Problematischen Naturen« Spielhagens. »Um nicht im Fach zu versimpeln«, muß ihm in Göttingen »ausgedehntes Lesen herhalten«. Er nennt neben Storm, Raabe, Fontane und anderen die Franzosen Flaubert, Maupassant. »Der Umschlag zu dem Naturalismus und der Entschleierung der möglichst häßlichen Wahrheit bei Zola und den Brüdern Goncourt stand immer noch künstlerisch höher als bei den Deutschen gleicher Richtung.« (Wer wird heute widersprechen?) Bei Hauptmann, den er ablehnte, schätzte er doch die schlesische Mundart. »Ibsen bleibt ein großer Dichter, was auch die anmaßlichen Schwätzer des Tages sich gegen ihn erlauben« (1928). »Wenn man erst mehr als eine Literatur kennt, wird man den Klassizismus los, aber was wahrhaft klassisch und daher unvergleichlich und ewig ist, wird man dann erst recht erkennen.« (Geschrieben allerdings in einer Zeit, da die Jüngeren wieder anfingen, nach dem verachteten Klassischen zu fragen.)

Zeitbedingt, trotz oder wegen ihrer auf ungeschminkte Kraft bedachten Sprache, blieben auch seine Übersetzungen griechischer Tragödien. (Wer weiß, ob sie nicht einmal wieder auferstehen?) Stets höchst anregend sind die Einleitungen. In seinem größten, unentbehrlichen Lehrwerk, seinem »Herakles des Euripides«, mit »Einleitung in die attische Tragödie«, schlägt seine Definition der griechischen Tragödie in ihrem historischen Realismus allen ästhetischen, romantischen und klassizistischen Spekulationen ins Gesicht: »Eine attische Tragödie ist ein in sich abgeschlossenes Stück der Heldensage, poetisch bearbeitet in erhabenem Stile für die Darstellung durch einen attischen Bürgerchor und zwei bis drei Schauspieler und bestimmt, als Teil des öffentlichen Gottesdienstes im Heiligtume des Dionysos aufgeführt zu werden.« Kein Wort vom Tragischen. Um so anschaulicher die Schilderung der Vorbereitungen, des Publikums in Erwartung der Aufführung... Sollten doch seine Übersetzungen auf den heutigen Hörer wirken möglichst wie das Original auf die athenische Festversammlung.

Wenn er von Taine bekannte: »Ich habe mehr bei ihm gelernt als aus Scherers Literaturgeschichte«, so sollte das kein Paradox sein. Man erkennt an seinen Monographien, seinen Erklärungen zu Dichtern und Prosaikern, seinen unzähligen »Lesefrüchten«, wie er bemüht ist, den Buchstaben in die Umwelt zu versetzen, die ihn erst belebe. Den Umwelten entheben sich ihm die Individuen. In seinen Lyrikern (»Sappho und Simonides«) trägt ihm das überraschende Früchte. Seiner »Hellenistischen Dichtung« geht ein ganzer Band Umweltschilderung voraus. Ein Muster, wie er Überliefertes und

Monumentales unter Herbeiziehung alles Entlegenen in Zeit und Kultur einordnet, ist sein »Staat und Gesellschaft der Griechen«. Nach soziologischen oder gar geistesgeschichtlichen Analysen darf man allerdings bei ihm nicht suchen.

Aus Platons Schriften extrahiert er, noch während des Weltkrieges, eine Biographie, milieugesättigt, wie noch keine über einen Griechen geschrieben wurde. Fehlendes wird aus umfassendem, präsentem Wissen ergänzt. Zum Beispiel: »Es dürften eigene Erinnerungen sein, wenn er schildert, wie die Jungen einem Mitschüler den Stuhl wegziehen, daß er hinplumpst.« »Die Brüder waren Kavalleristen«...

Hier gerät nun aber derselbe, der ehedem keine Gelegenheit versäumte, das klassizistische Ideal zu verspotten, aus dem Angriff in die Verteidigung. Auf dem Höhepunkt des Ganzen, in dem Kapitel über den Phaidros, steht zu lesen: »Im Schatten einer Platane neben dem zarten Rieseln einer Quelle, während in den Dornbüschen die Grillen lärmten und über der weiten Landschaft die Sonnenglut des südlichen Mittags flirrte, dann war seine Seele ganz still; der Verstand schlief... « »So nenne ich denn dies Kapitel, das den Phaidros behandelt, einen glücklichen Sommertag. Man wird es schelten oder verlachen; ich kenne das; gleichviel: so sehe ich den Dichter, in dessen Seele ich mich einzufühlen suche.« Er sollte sich nicht irren. Der Kreis um Stefan George hatte ihn schon vor dem Kriege gewogen und zu leicht befunden. Jetzt fiel das schlimme Wort von Gundolf: »Ein Platon für Dienstmädchen.« »Schade um Wilamowitz.«

Im Dezember 1918 erschien der zweite Band, unmittelbar nach dem ersten: »Ich habe die Selbstzerstörung, die Selbstentmannung meines Volkes erleben müssen... Unter dem Zeichen Platons werde ich fechten, solange ich atme.«

Sein letztes großes Werk, sein »Glaube der Hellenen«, blieb ein Torso. In seiner Einleitung in die attische Tragödie, 1889, hatte er einen griechischen Glauben zum ersten Male umfassend dargestellt, in seinem berühmt gewordenen Kapitel über den Glauben des dorischen Stammes an seinen Heros Herakles: »Mensch gewesen, Gott geworden; Mühen erduldet, Himmel erworben: das ist der Kern.« Es folgt ein ganzer dorischer Katechismus: »Du bist gut geboren und kannst das Gute, so du nur willst. Auf deiner eigenen Kraft stehst du...« Nun soll, was hier für den dorischen Glauben geschah, auf die ganze griechische Antike, von der Einwanderung der griechischen Stämme bis in den Beginn der Kaiserzeit, erweitert werden. Das Riesenunternehmen war gegründet allein auf seine rastlose Lektüre und sein nie versagendes Gedächtnis. Zettelkästen besaß er nicht, und andere für sich arbeiten zu lassen, hatte er nie ver-

mocht. Sein Dienst an den großen wissenschaftlichen Gemeinschaftsarbeiten war stets einseitig, stets Pflichterfüllung. Das Werk, in mancher Hinsicht sein geschlossenstes, bahnt sich durch die Gewissenhaftigkeit der Analysen, durch die Fülle der Datierungen, durch die vermutlichen Stammeswanderungen von Epoche zu Epoche seinen Weg. Im Heraklesglauben ist der Dorer verschwunden, der Glaube bleibt. »Ich habe mit vierzig Jahren in Worten, die ich mit achtzig nicht mehr finden würde, ausgesprochen, was dieser Heraklesglaube dem Menschen sagt, auch uns sagen kann.« Aber was heißt Glaube? Da muß der Glaube denn vom Märchen, vom Mythos geschieden werden. Auch von den Dichtern, und doch von den Dichtern wieder nicht. Denn reiner Glaube, der nichts anderes wäre, wo ist er? In Staat und Ritus ist auch Glaube, in Philosophie und Wissenschaft nicht minder. Allenthalben soll das Element des Glaubens aufgezeigt, jedem sein Teil gegeben werden. So muß denn die Darstellung, um sich nicht zu verlieren, oft natürliche Zusammenhänge durchschneiden. Wenn Ähnliches auch bei keiner Art des Längsschnittes durch eine Entwicklung zu vermeiden ist, so wird doch eine Geschichte des Glaubens, bei einer Religion, die keine Glaubensreligion war, eine Aufgabe, an die keiner als er sich wagen durfte.

Und doch, unbeschadet aller Fragen, die bleiben, danken muß man immer wieder dem Alten, daß er bis zuletzt so viel des Übersehenen, Überraschenden, Bedeutenden hervorholt. Letzter, der die griechische Welt, wie sie die fortschreitende Forschung erschloß, in ihrer Ganzheit noch einmal umfaßt hat.

GEDENKWORTE FÜR LUDWIG CURTIUS

1954

Am 22. März dieses Jahres ist Ludwig Curtius, der große Archäologe, 79jährig in Rom verschieden. Ein Herzschlag riß den Unermüdlichen mitten aus der Arbeit, bei der Niederschrift zu seinem Vortrag für die Wiedereröffnung des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom, die er nicht mehr erleben sollte. Der Satz, in dem er abbrach, lautete: »Aber Homer...«. Auf dem Friedhof des Vatikans liegt er begraben. Wenn ich des Menschen zu gedenken – nicht den Gelehrten zu würdigen wage, denn das müssen andere –, so geschieht auch das nur zagend. Nicht nur vielen Schülergenerationen, die mit Liebe an ihm, ihrem väterlichen Freunde, hingen, auch einem großen gebildeten Publikum, das er durch seine Vorträge beglückt hat, ist er lebendiger in Erinnerung als im schwachen Spiegel dieses Nachrufs.

Humanist von Geburt, durch Schulbildung, durch Universitätsstudium in unhumanistischer, positivistischer Zeit, Humanist als angehender Sozialpolitiker, als Kunstjünger, als Archäologe, als Freiwilliger und Offizier im ersten Weltkrieg, als Universitätsprofessor in Erlangen, Freiburg und vor allem Heidelberg, zuletzt, seit 1928, als erster Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom, Humanist in allen seinen vielen Bewunderungen, bis in seine Bewunderung z. B. für Proust oder zuletzt auch noch für Thornton Wilders »The Ides of March«, war er bis an sein Lebensende unermüdlich, immer neu und immer reicher zu entdecken, was er von Anfang an besaß.

Geboren 1874 in Augsburg, im gleichen Jahre wie Hofmannsthal, als Sohn eines Arztes Münchener Herkunft und einer Mutter aus dem ländlichen Patriarchat von Hindelang bei Sonthofen im Allgäu, seiner heiß geliebten, nie verlorenen Heimat, erzogen auf dem Benediktinergymnasium in Augsburg, klang dem Erwachenden schon von dort entgegen: »Was? Sie haben Stifters Nachsommer nicht gelesen?« Oder: »Wenn Sie Hölderlin kennen würden...« Als der Zwanzigjährige nach Venedig kommt, ist sein »größtes Erlebnis« eine Antike, das untere Stück einer sitzenden weiblichen Gewandfigur, im Dogenpalast: »Mir war das Fragment die in Marmor übersetzte Iphigenie Goethes.« Das Biographische ist seinen Lebenser-

innerungen »Deutsche und antike Welt« (1950) zu entnehmen, auf deren Bedeutung ich gleich einzugehen habe.

Die Ergreifung des zukünftigen Berufes geschah gleichwohl nicht auf so geradem Weg, wie nach diesem Anfang zu erwarten wäre. Die Forderung der Tat trieb ihn in der Zeit der sozialistischen Wende zum Studium der Volkswirtschaft bei Lujo Brentano in München und bei Schmoller in Berlin, er wurde zum Anhänger des großen Idealisten Friedrich Naumann, des Begründers der nationalsozialen Partei. In seine Jugendsymphonie in Dur brachte das Scheitern Naumanns ihren tragischen Satz. In verwandelter Form fügte sich später sein politischer Beruf, dem er nicht abschwor, seinem Humanismus ein. Nach zwei Jahren Jura und Volkswirtschaft ging er zwei Jahre auf die Münchener Aktschule, um Maler, im geheimen, um Bildhauer zu werden. Erst als er auch hiermit scheiterte, gewann ihn Adolf Furtwängler, der Münchener Archäologe, für die Archäologie. Den Künstler, als der er selbst versagte, lernte er um so inniger verehren in zwei nächsten Freunden, einem um siebenundzwanzig Jahre älteren und einem um zwölf Jahre jüngeren. Der ältere war der Bildhauer Adolf Hildebrand, der jüngere Wilhelm Furtwängler, der Sohn des Archäologen. Hildebrand wurde sein künstlerischer wie Adolf Furtwängler sein wissenschaftlicher Erzieher. In dessen Sohn Wilhelm erwuchs seinem pädagogischen Temperament sein erster und idealer Schüler. Es gibt wenig Seiten neuerer biographischer Literatur, die voll von solcher Beglückung sind wie seine Erinnerungen an seinen Verkehr im Hause Hildebrand (in München und Florenz) und Furtwängler. Beide standen in der Fülle ihrer Kraft, auf der beginnenden Höhe ihres Ruhms, und beide ergänzten einander.

Der humanistischere von beiden, zugleich auch die stärkere theoretische Natur, war nicht der Archäologe, sondern der architektonische Bildhauer, dessen »Problem der Form« stark auf den Werdenden wirkte. Derselbe ist es auch gewesen, durch den sich ihm die Gedankenwelt der Fiedler und Hans von Marées erschloß. Die Erfahrung dessen, was ihm zum Künstler fehlte, wurde ihm zum beschwingenden Antrieb und zur Stärke in seiner Wissenschaft. Durch Furtwängler fühlte er sich, wie er sagt, »in einer herrlichen Wissenschaft vom Griechentum geborgen«. »Wüßten die Menschen«, so ruft er aus, »welche Schätze, nicht etwa an äußerlichem, geschichtlichem Tatsachenwissen, sondern an tief religiöser, menschlich freier Bildung des Herzens, im Studium der griechischen Denkmäler zu heben sind, würden alle Archäologie studieren.«

Und doch dürfen wir darüber das spätere Bekenntnis nicht vergessen (S. 458): »Meine persönliche Schwäche in meiner Wissenschaft war von Anfang an die, daß ich von der Kunst her, von meinem praktischen Ringen um die Kunst, von dem Verkehr mit Künstlern aus in sie gelangte, und daß mein Begehren nicht eigentlich auf die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern auf das Leben mit antiken Kunstwerken und im inneren Einklang mit ihnen gerichtet war... Wäre meine künstlerische Begabung stärker gewesen, so hätte ich nicht die Wissenschaft aufgesucht, sondern die künstlerische Leistung in der Nachfolge von Hans von Marées.« Er besaß in hohem Maß die Gabe, in sich selbst an Idealen zu vereinigen, was anderen unvereinbar erscheinen mochte. So das Ideal des Künstlertums mit dem des militärischen Gehorsams, so das Ideal der vita solitaria mit dem der gesellschaftlichen Kommunikation von weltmännischem Zuschnitt. Wie groß war z. B. seine Verwunderung, als er erfahren mußte, daß der tief verehrte Friedrich Naumann und der tief verehrte Adolf Hildebrand, die er in der größten Erwartung zusammenführte, nicht zu bewegen waren, aufeinander einzugehen.

Direktor des Deutschen Archäologischen Instituts blieb er in der Hitlerzeit, solange das Auswärtige Amt, dem er unterstellt war, und der Botschafter von Hassell schützend ihre Hände über das Institut und ihren Leiter hielten. Im September 1937 erhielt er durch den Briefträger seine Entlassung. »Ich empfand sie wie einen Ritterschlag«, so enden seine Erinnerungen. An Werken sind zu nennen: im Handbuch der Kunstwissenschaft Die Antike Kunst, Bd. I Ägypten und Vorderasien (1913), Bd. II Die klassische Kunst Griechenlands (1938). Die Pompejanische Wandmalerei (1929). Zahlreiche Aufsätze und Reden, darunter die Sammlung: Interpretationen von sechs griechischen Bildwerken (1947). Das antike Rom (1944). Besonders auch die Aufsätze in der von Werner Jaeger herausgegebenen Zeitschrift Die Antike.

Seine Kunstbetrachtung ist zugleich historisch umfassend (anders als die Wölfflins), zugleich den Problemen der Form, zugleich dem unmittelbar Sinnlichen mit Leidenschaft erschlossen, zugleich geistesgeschichtlich und humanistisch europäisch, zuletzt auf Religion gegründet. Als Lebenswerk betrachtet, hängt sie eng mit seinen Erinnerungen zusammen. In den eben aufgezählten Merkmalen ist eins noch nicht enthalten, das entscheidende: ihr eigentümlicher Erlebnischarakter. Mit ihrem Erlebnischarakter verwurzelt ist auch das autobiographisch-anekdotische Element, das wiederum beides, die Schätze seiner Erinnerungen und das Werk des Wissenschaftlers, miteinander verbindet. Zeugen die Erinnerungen auch für den Außenstehenden von seinem Umfang, so ist die Erlebnisintensität die geheimere Gnade seines durch alles bis in jedes seiner Worte hindurchbrechenden Temperamentes. Das alles aber endet bei ihm nicht feier-

lich hymnisch – man hat ihn nicht ganz zutreffend mit Winckelmann verglichen –, sondern bricht um in die Anmut eines Verzichtes, die oft auch so amüsant sein kann, aber doch niemals wäre, was sie ist, ruhte sie nicht so sicher auf dem Grunde seiner tiefen Humanität.

Sollte ich ihn zu porträtieren suchen, ihn, der selbst die Kunst des Porträtierens auf so plastische, zugleich so physiognomische Art geübt hat, ebenso an Zeitgenossen wie an römischen Bildnisbüsten? Ich schließe statt dessen mit einem Hinweis. Einer seiner letzten Aufsätze, erschienen im Merkur 1947, trägt die Überschrift: »Begegnung beim Apollo von Belvedere.« Da erzählte er, wie er 1947 im Cortile des Belvedere des Vatikans einen Betrachter trifft, der ungewöhnlich interessiert scheint, einen großen jungen und schönen Mann, der, kürzlich aus der Kriegsgefangenschaft entlassen, im Begriff ist, über Neapel nach Argentinien auszuwandern, und der seine letzten drei Tage in Europa damit verbringt, um an drei Stätten des Wiedersehens seine letzte Andacht zu verrichten. Er hoffe, dereinst wiederzukehren. Es stellt sich heraus, daß er sich vor vier Jahren unter einem Trupp Soldaten befunden hatte, denen Curtius den Apollo von Belvedere erklärte. Sie verabreden sich für die folgenden drei Abende zu je einem Gespräch bei einem Glase Wein. Bald wird der Fremde aus einem Nehmenden zu einem Gebenden. Es zeigt sich, daß er weit umhergekommen ist, daß ihm die Würde der Buche wie der Palme wie des Kamels vertraut ist . . ., daß er in München Architektur studiert hat, daß ihm Musik der nie versagende Zauber ist, um unter noch so vielen Menschen in die Stille zu finden . . . Thema des ersten Gespräches, das dem Apollo von Belvedere geweiht ist, ist die *Würde*. Die Würde in der Leichtigkeit und Helle. Thema des zweiten Gesprächs, das dem Erlebnis des Pantheons geweiht ist, ist die *Proportion*, das *Verhältnis* . . . Thema des dritten, dem Engelsthron in der Tribuna der Peterskirche gewidmeten Gespräches ist: das *Geheimnis*. »Die Transzendenz, welche die Philosophie nur andeuten, aber nicht vollziehen könne, diese spreche die Kunst aus in der Sprache ihrer Symbole . . .« Alle drei einander ergänzenden Themen betreffen eine Erfahrung, deren Größe der Welt abhanden zu kommen drohe . . .

Was ist das für ein junger Mensch? Was hat das für eine tiefere Bewandtnis mit seinem Auswandern? Was ist das für ein Abschied? Was für eine letzte Begegnung? Was für eine Hoffnung? Fragen, die keiner Antwort mehr bedürfen.

GEDENKWORTE FÜR GILBERT MURRAY

1957

Vor wenigen Tagen ist Gilbert Murray zweiundneunzigjährig auf Boars Hill, seinem Landhaus bei Oxford, gestorben. Der Orden durfte es sich zur Ehre anrechnen, ihn seit einem Jahr zu seinen auswärtigen Mitgliedern zu zählen. Sein Hingang liegt zu kurz zurück für eine Würdigung, zu kurz auch nur für einen Nachruf. Nur ein paar Worte, ohne Zusammenhang, mögen Sie mir gestatten.

Geboren am 2. Januar 1866 in Sydney in Australien, Fellow am New College, Professor des Griechischen an der Universität Glasgow, war er zuletzt, durch 28 Jahre hindurch, Professor Regius des Griechischen in Oxford, 1908 bis 1936; seitdem Emeritus. Als leidenschaftlicher Anwalt der Völkerverständigung war er Präsident der League of Nations Union 1922 bis 1938. Als größter Gräzist humanistischer Prägung erfreute er sich in England und über Englands Grenzen hinaus tiefster Verehrung[1].

In der natürlichen, ungezwungenen, gewachsenen programmlosen Vereinigung von Philologie und Humanismus, von Altphilologie und Politik war er etwas, was es bei uns nicht gibt. Es fehlt bei uns nicht ganz am Phänomen des auch politisierenden Philologen, aber das könnte uns, wenn wir es beriefen, nur den Unterschied vom Oxforder »Geist« noch klarer machen. Das Bewunderungswürdige dieser Vereinigung in ihm bleibt durch sein ganzes langes Leben hindurch sich gleich. Doch zeichnet sich innerhalb dieser Gleichheit ein gewisser Wandel, eine Entwicklung ab. Ich kann darauf nur kurz hindeuten.

Murray war ein um achtzehn Jahre jüngerer Zeitgenosse von Wilamowitz. Aufgewachsen in der englischen romantisch-klassischen Tradition wie Wilamowitz in der deutschen klassisch-humanistisch-gymnasialen, hat er von seinem dritten Jahrzehnt an ein unmittelbareres, lebendigeres, wahreres, realistischeres Verhältnis zu den Griechen gesucht. In The Literature of Ancient Greece, 1. Ed. 1897, stehen Dinge, die mutatis mutandis um dieselbe Zeit auch Wilamowitz hätte sagen können. (Hinter »mutatis mutandis« verbirgt sich allerdings eine Welt und nicht zuletzt ein anderer Stil.)

[1] Den Sir hat er abgelehnt, weil seine Frau gebürtige Lady war.

»Meine Methode hat etwas Persönliches, Unabhängiges von den Fachautoritäten. Ich habe versucht, erst unwillkürlich, dann mit Absicht, zu realisieren (to realize: ich belasse das mit Absicht), was für Menschen die griechischen Schriftsteller waren, was sie liebten und nicht liebten, wovon sie lebten und womit sie ihre Zeit verbrachten.«

Und weiter: »Das bewahrt den Studenten vor dem Irrtum, die Griechen seien einer wie der andere – eine Galerie gleichförmiger Gestalten. In Wirklichkeit ist es die Mannigfaltigkeit, die sie uns so lebendig macht.«

Wie Wilamowitz sucht er nach den Individualitäten.

»Die ›heiteren und klassischen Griechen‹ Winckelmanns und Goethes erfüllten ihren Zweck für die Welt ihres Tages, wenn wir auch heute gewahren, daß sie nur ein Phantom gewesen sind. Es folgte ihnen, zumal in den Werken der Maler und Dichter, ein ästhetisches und fleischliches Griechentum, fein drapiert, ein abstraktes Heidentum, das dazu lebte, um kontrastiert zu werden mit einem frühen Christen- oder Puritanertum, und um glorifiziert oder verunglimpft zu werden, je nach den Gefühlen seines Kritikers. Auch dieses ist ein Phantom, unwirklich wie die Marmorpaläste, in denen es ihm behagt.«

Das Griechentum, das er zeigen will, ist ein unendlich ringendes, leidendes, darbendes, wagendes, »in Treue hingegeben dem, wovon es empfand, daß es *so groß* sei«.

Nicht als ob dies nicht mehr zu Recht bestände, aber doch in einem veränderten Licht erscheinen die Griechen in dem Essaywerk des Vierundsechzigjährigen: The Classical Tradition in Poetry, 1930. Murray faßt darin die »klassische Tradition« als *Menschheitsphänomen:*

»Gegenstand meines Buches soll nicht griechische Dichtung sein, sondern Dichtung an sich, Dichtung, wie sie sich unter wechselnden Verhältnissen manifestiert hat in der langen Folge der Überlieferung, die mit einem namenlosen Vorgänger Homers und Hesiods beginnt und bis hinunter in die Verse unserer Journale reicht.« Das Wesentliche dieser Tradition, das für sie im tiefsten Entscheidende wird erkannt im Phänomen des *»spirit of Heroic Age«*. Dazu gehört Distanz, Erhebung in eine höhere Welt, großer Stil ... Er sucht es dort zu fassen, wo es sich in reichster Fülle, in vollster Kraft entfaltet. So interpretiert er die Ilias, so Achills trotz aller Wildheit adlige Unvernunft, vor allem aber zeigen ihm die beiden Schlußszenen der Ilias den »full spirit of Heroic Age«: des sterbenden Hektor Worte an Achill, und Priamos, plötzlich knieend vor Achill und seine Hand küssend.

Er sieht verwandten Geist in der Edda, in den Nibelungen, in der mittelalterlichen Heldendichtung, im Lear und Hamlet, bei Corneille usw. Als ihr Erbe hinterläßt die griechische wie die germanische Völkerwanderung die Vereinigung von »Mars und Musen«, womit sich das christliche Erbe verbindet. Auf der Spur der »great mysteries of the tragic pattern« vergleicht er, ein ganzes Kapitel hindurch, Orest und Hamlet. Der ermordete König, die schuldige Königin-Mutter, das Leiden des Sohnes unter der Pflicht zur Rache, der Wahnsinn – bei Shakespeare, nach Murray, nicht nur ein gespielter –, der Freund, dazu in der Hamleth-Saga noch nicht, wie bei Shakespeare, der tragische Untergang, sondern Vollzug der Rache und Nachfolge auf dem Thron wie bei Homer und Aischylos: wieviel der Ähnlichkeiten! Aber wie zu erklären? Humanistisches Erbe? Bei Shakespeare, mag sein. Aber bei diesem Stoff? Bei Saxo grammaticus, in den Gesta Danorum? Um 1185? Murray greift in Urzeitliches zurück. Sterben des Jahrgottes, sein Leiden unter listiger Gewalt ... Er folgt den Spuren der Religionshistoriker, Frazers »Golden bough«, Jane Harrisons »Themis«, auch Useners.

»Wie weit dieser Strom zurückreicht, wage ich nicht zu vermuten. Aber mir scheint, als sei die Kraft, ihn aufzurühren oder von ihm getragen zu werden, eins der letzten Geheimnisse des Genius.«

(Oder lassen Sie mich lieber, Hofmannsthal eingedenk, nicht »Genius« sagen, sondern wie es nur auf Englisch lauten kann: »One of the last secrets of genius.«)

Vergleicht man damit Wilamowitz' gleichzeitigen »Glauben der Hellenen« – welch andere Welt!

Aus den »Greek Studies«, 1946, lassen Sie mich nur *eine* Anekdote noch zitieren, aus dem Essay »Greece and England«: »Vor ein paar Jahren kam ein liebenswürdiger, unglaublich gelehrter Österreicher hierher, um in Oxford ein paar Vorträge zu halten. Er überwältigte unsere gelehrten Gesellschaften durch den Umfang und die Gründlichkeit seiner Erudition. Er war dann so freundlich, einer Einladung zu unserem Undergraduate Classical Club zu folgen. Ein Student las ein paper über die Dichter der Griechischen Anthologie. Daran schloß sich die lebhafteste Diskussion. Unser gelehrter Gast war paff. Hinterher sagte er, er glaube nicht, daß eine solche Szene an einer anderen Universität Europas möglich sei. Unsere Jungen waren alle ›philokaloi, they cared for beauty‹. Für einen deutschen zünftigen Gelehrten waren sie alle ›Amateure‹, ›unmethodisch‹, almost ›unwissenschaftlich‹. So sind sie, wie wir sie zu lieben scheinen«. (Ist kein Deutsch. »As we seem to like them.«)

Den Übersetzer und Dichter könnte ich als Deutscher, auch wenn ich berufener wäre, nicht wagen zu würdigen. Doch zu gedenken

hätte ich des Philologen und Editors, des Herausgebers des Oxforder Euripides und des Oxforder Aeschylus. Die Euripides-Ausgabe von 1891 ist zugleich ein Zeugnis enger Zusammenarbeit zwischen ihm und Wilamowitz. Seine Aeschylus-Ausgabe letzter Hand, von 1955, ist keine neue Auflage, ist Neugestaltung von Grund auf. Die vorletzte hatte noch im Banne der von Wilamowitz gestanden. Der ganz alte Murray geht mit den Jüngeren. Die seinerzeit bestechenden, geistreichen Eigenwilligkeiten von Wilamowitz sind darin abgetan. Erstanden ist ein reinerer Aischylos, sein letztes Vermächtnis.

Nach unserer Niederlage von 1945, als wir alle so gebeugt waren, wie sich das die Jugend von heute nicht mehr vorstellen kann, schrieb er sofort an den Hamburger Gräzisten Bruno Snell, voller Teilnahme, herzlichst grüßend. Was das damals für uns bedeutete – auch das kann sich die Jugend von heute nicht mehr vorstellen. Weshalb denn nicht? wird sie fragen, ahnungslos. Sie verzeihe mir! Dafür sei von uns Alten ihm übers Grab gedankt. Die Jugend möge ihm Dank wissen für seinen wiedererstandenen Aischylos!

WALTER F. OTTO

Die vierzehn Essays, die Walter F. Otto, der Tübinger Gräzist und Religionshistoriker, zweiundachtzigjährig, unter dem Titel »Die Gestalt und das Sein« zusammenfaßt[1], begleiten, ergänzen und erweitern seine beiden Hauptwerke, »Die Götter Griechenlands«, 1929, und »Dionysos, Mythos und Kultus«, 1933.

»Die Götter Griechenlands«, so befremdend sie im Jahre ihres Erscheinens wirken mochten, haben es heute zu einer fast schon historisch begründeten Dignität gebracht. Damals mochten sie als eins der Deutungsbücher gewertet werden, wie deren die zwanziger Jahre so manches hervorgebracht haben. Heute sind sie aus unserer Ansicht von der griechischen Antike nicht mehr hinwegzudenken.

Otto begann damals hervorzutreten mit einer scharfen Abkehr von Rationalismus, Subjektivismus, Psychologismus, Positivismus und den vielerlei Banalismen, unter deren Herrschaft er aufgewachsen war. Er konnte als Renegat erscheinen, als Abtrünniger nicht nur vom christlichen Glauben, sondern mehr noch von der Orthodoxie einer Religionswissenschaft, deren Methoden in Deutschland durch die Schule des Bonner Hermann Usener sich eines unbeschränkten Ansehens erfreuten. Wenn einer befugt schien, nach dem frühen Tod von Albrecht Dieterich, dem Nachfolger Erwin Rohdes in Heidelberg, dereinst zum führenden Haupte dieser Schule zu werden, so war es Walter F. Otto. Er kannte sich aus. Er war zu Haus nicht nur in der Literatur über die sogenannten »Primitiven«, in den folkloristischen und ethnologischen Materien und Methoden, er beherrschte die Antike auf fast allen Gebieten und er war – was nicht ohne weiteres von jedem Religionshistoriker gilt – ein glänzender Philologe und Interpret der großen Dichter. So schien er vorbestimmt zu sein, bis, nach langen Jahren seines Schweigens – seine »Götter Griechenlands« (schon der Titel damals eine Provokation) erschienen, und ihm ein allgemeines Schütteln des Kopfes zur Antwort wurde. Da las man nichts mehr von Tabu, Totem, Fruchtbarkeitszauber, Einverleibung, Kraftsteigerung, von magischen Praktiken, um sich in unpraktische Zustände zu versetzen, von

[1] Walter F. Otto: Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit. Düsseldorf, 1955.

unbegreiflichen Mitteln, die man zu noch unbegreiflicheren Zwecken verwendete, vielmehr, sofern man noch davon las, wurde das alles lächerlich. Dafür erschienen die Olympier und die homerische Religion in einer Fülle der Gestalten und Schärfe der Umrisse, vergeistigt und »geistreich« zugleich, daß nicht nur jenes Religionsgeschichtliche, sondern zugleich auch alle die vielen philologischen Bemühungen um den sogenannten »Götterapparat« und die »Zwekke« des Dichters in ein Nichts versanken.

Der Satz, von dem alles das seinen Ausgang nahm, war: »Die Götter sind.« An die Stelle der Frage nach der Entwicklung trat die Frage nach dem Wesen. Mit dem Wandel in der Deutung der Olympier vollzog sich auch ein Wandel in der Deutung der Primitiven. Ins Dasein trat das ewig Heilige, das Ungemeine, das Erhabene, Schauerliche, Befreiende, in den Mythen wie in den Kulten, bei den Dichtern wie in den Festen. Was in den Olympischen Göttergestalten erkannt wurde, sind »Weltsphären«, »Daseinsreiche«, »Urgestalten, die dem zum Schauen Berufenen aus den Erscheinungen der Natur wie aus den Verhältnissen und Schicksalen des Daseins entgegentreten«. »So viele Seinskreise, so viele Erscheinungen des Göttlichen. In der Besonderung zeigt sich immer zugleich das Ganze der Welt...« Das Wort Aspekt wird gemieden. Abgelehnt wird auch, je später je entschiedener, der »Glaube«. Wer vom »Glauben« der Griechen spricht – wie Wilamowitz in seinem letzten Werk »Der Glaube der Hellenen« –, beweist schon damit, daß er von ganz irrtümlichen Voraussetzungen ausgeht. Je deutlicher die griechischen Götter ein »Sein« offenbar machen, um so mehr muß griechische Religion, im Gegensatz zu allen Religionen grenzenloser Hingabe des Gefühls, des subjektiven, seelischen Sich-Verhaltens, zu einer Religion des objektiven Erkennens werden.

Die Geburt dieser Religion ist das Ergebnis eines Kampfes, der der Entstehung der Homerischen Götterwelt vorausging. Die Olympier sind zu begreifen aus der Hesiodischen und Äschyleischen Unterscheidung zwischen »alten« und »neuen« Göttern. Zu den »alten« gehören die dämonisch-chaotischen Urmächte, die Titanen, die »Elemente«, die Gestalten der Nacht und des Totenreiches, die Fluchgeister, die Hadesschrecken... Über sie siegen die Olympier als Erscheinungen des Tages und der Klarheit, auch des männlichen Geistes über das Erdhaft-Weibliche. Hervorgegangen ist durch diesen Schöpferakt die »Religion des Geistes« als Beginn der europäischen Weltzeit.

Und doch bleibt, trotz aller Anerkennung, Ottos Werk das eines Einsamen. Es ist nicht so wie bei dem Siege einer Kunstrichtung, nicht so, daß früher Verkanntes später allgemeinen Lobes sich erfreute. Anerkannt in der Wissenschaft wird er, soweit aus dem Ganzen seines Werkes jeder sich herausholt, wessen er bedarf. Der Rest bleibt Schweigen. Es gibt auch eine niveaubedingte Einsamkeit. Aber um Otto wirkt vereinsamend auch noch etwas im Kern seiner Erkenntnis selbst.

Es gibt Arten und Relationen des Seins. Auch die Gewesenen zum Beispiel, auch die Toten *sind*, nach Otto. In anderer, vielleicht höherer Weise mögen wir von einem Toten sagen, er sei, er existiere, wenn ihn ein Lebender zum Richter über sein Handeln setzt. An die Stelle des Toten kann auch ein von einem Dichter Erschaffener oder, sagen wir, Erkannter und Erfahrener treten. Unwirklicher vielleicht im einen Betracht, kann er im anderen um so wirklicher sein. Die Götter Griechenlands sind, im Unterschied zum christlichen Gott, im Bewußtsein unserer Zeit gewesene Götter. Aber Otto betrachtet sie nicht auf das hin, was sie gewesen sind, noch wie sie entstanden sind. Was wir die Wahrheit einer Dichtung nennen, ist ein anderes als die Wahrheit über ihre Entstehung. Otto befreit die Götter Griechenlands aus ihren geschichtlichen Fesseln. Indem er sich von der religions*geschichtlichen* Betrachtung lossagt, fragt er nach ihrem An-Sich. Nun wird ihm dies An-Sich zum schlechthin Wirklichen. In der Ambivalenz der Subjekt-Objekt-Relation tritt er ausschließlich auf die Seite des Objektiven. Daß er das vermocht hat und auf welche Weise er es vermocht hat, ist und bleibt sein Zauber. Aber darauf beruht auch, daß er einen Nachfolger auf diesem seinem Wege, es sei denn durch ein neues Wunder, nicht wird finden können. Er kann zwar Schule machen und hat Schule gemacht – wovon auch die Serie der »Frankfurter Beiträge« zeugt –, aber Schule machen kann er nur auf dem Wege bis hin zu der Grenze, wo das Wahre für ihn, und durch ihn auch für uns, Bewundernde, beginnt.

Otto ist zum Künder der griechischen Götter zwar nicht auf dem Wege über Hölderlin und Schelling geworden, obwohl er mit den beiden Schwaben, seinen Landsleuten, von früh auf vertraut war. Aber ging er auch nicht von ihnen aus, so hat er sich doch um so mehr von ihnen bestätigt gefunden. Es ist kein Zufall, daß der größte seiner Essays der Hölderlin-Interpretation gewidmet ist. Ich muß es mir versagen, auf den gewaltig kühnen Bogen einzugehen, den er vom späten Hölderlin zum Urphänomen des Kultes schlägt. Er sieht und formuliert zwar alle Unterschiede. Aber in etwas ist doch seine eigene Situation der Hölderlins nicht unähnlich. Die Hölderlin-Exegese ist zu einer esoterischen, exklusiven Wissenschaft geworden. Aber in der Erkenntnis, daß die Götter *sind*, einer auch Hölderlinschen Erkenntnis, ist bisher noch keiner seiner Interpreten ihm gefolgt außer dem einen – Otto.

AKADEMISCHES AUS ZWEI EPOCHEN[1]

Den varii variorum als Dank

I

Wie ich klassischer Philologe wurde

Generationsbedingt als Jahrgang 1886, standortsgebunden als Beamtensohn, zu mir selbst erwacht als eins von sechs Geschwistern, bei normalem Schulbesuch, bin ich zum klassischen Philologen geworden nicht zuletzt als der Sohn meines Vaters, des Direktors des Frankfurter Städtischen Gymnasiums, späteren Mitbegründers der Schule Schloß Salem, Karl Reinhardt, der seinerseits, in Glauben und Wissenschaft, zeitlebens sich als Schüler seines Bonner Lehrers, des Altphilologen und Religionshistorikers Hermann Usener, gefühlt hat. Logierbesuche des Ehepaares Usener in meinem Elternhaus, dazu die Freundschaft einer älteren Schwester mit der Tochter des Frankfurter Stadtbaurates William Lindley, späteren Gattin des Berliner Philologen Ludwig Deubner (welch reizender Schwesternfreundin!), taten dazu das Ihre. Die beiden Mädchen waren 1899/1900 »Wintertöchter«, Pensionärinnen bei dem Ersten Sekretär des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom, Eugen Petersen, und die Romschwärmerei, durch den heimlich verlobten Deubner lichterloh entfacht, griff über. Vom Lindleyschen schönen Haus, auf dessen Trümmer ich jetzt im Winter schräg hinübersehe, gegenüber der sympathischen Schmidtschen Töchterschule, ging ein Zauber aus, dem man sich schwer entzog.

Periodischer Gast in unserem Haus war auch der Schopenhauerianer und Upanishaden-Übersetzer Paul Deussen, der anders, als er sich das vorgestellt hatte, in die Geschichte eingehen sollte als einer der Jugendfreunde Friedrich Nietzsches. Mein Vater und er stammten als Pfarrerssöhne von benachbarten Dörfern des Westerwalds. Bei

[1] Geschrieben wurden die folgenden zwei Kapitel 1947 auf Veranlassung von Edwin Redslob für eine geplante autobiographische Sammlung der Yale University Press, die nicht zustande kam. ... War damals die Absicht, im Ausland vielleicht ein wenig mehr Verständnis für unsere Situation während der Hitlerzeit zu verbreiten, so ist heute das Verhältnis zwischen In- und Ausland umgekehrt: man weiß vom akademischen Deutschland jener Jahre heute oft im Ausland weit besser Bescheid als bei uns. Die Anmerkungen tragen z. T. der veränderten Adresse Rechnung.

seinen Ferienwallfahrten von Kiel nach Rom, zu seiner »Diotima« – so hieß ihm die Stifterin der Bibliotheca Hertziana, Henriette Hertz –, mitunter auch auf dem Fahrrad und im Jägerhemd, das damals noch von einem überlegenen Geiste zeugte, stieg er gern in Frankfurt bei uns ab, um frisch gebadet Schopenhauers Grab zu küssen. Mit pathetischem Behagen bei uns frühstückend, wobei sein phänomenales Gedächtnis repetierenderweise sich an uns übte, war er für mich die Verkörperung von etwas, was sonst nur in Büchern stand: ein Philosoph. Sein Ausruf ist mir unvergeßlich: »Karl! Jetzt machen sie aus Nietzsche einen großen Philosophen! Karl! Wir haben ihn doch gekannt!« Mein Vater hatte als Theologiestudent in Basel, ehe er nach Bonn ging, bei dem jungen Nietzsche und dem alten Burckhardt noch gehört.

Den Spuren meines Vaters folgend, bezog ich Ostern 1905 die Bonner Universität, sah den schon kranken Usener nur noch dreimal, ehe er starb – immer in jener Emotion um seine Wissenschaft, die mir nachträglich wie ein Erbe aus der ersten Hälfte des großen historischen Jahrhunderts vorkam –, staunte über die Prägnanz der latinitätsgetränkten Vorlesungen des noch rüstigen berühmten Latinisten Franz Buecheler, bewunderte, wie er zum Beispiel Theokrits Gedicht vom Liebeszauber des verlassenen Mädchens, die melodische »Iynx«, in Reimverschen übersetzte: »Schnurre, Rädchen! Jenen Mann Zieh zu meinem Haus heran!«, profitierte in Textkritik von der entsagend sich verschenkenden gelehrten Redlichkeit des schwerer noch um Kleines als um Großes ringenden August Brinckmann, ließ mich zur Erholung wie von farbigen und breiten Wogen tragen von den suggestiven Leitmotiven Loeschckescher Archäologie und brachte es in vier Semestern zu so ansehnlichen Fortschritten, daß ich aus der Verzweiflung, sei es über mich selbst, sei es über das alles, keinen Ausweg mehr fand. Ich reiste nach München, schloß mich gegen alles ab, sah ein paar Wochen lang nichts als den Englischen Garten und die Museen und erwog, zur Archäologie und Kunstgeschichte umzusatteln. Die Eröffnung meinem Vater gegenüber schob ich noch hinaus. Die Übersiedlung nach Berlin, wo mein Vater seit 1904 dem Kultusministerium angehörte, war ohnehin vorgesehen. Auch hatte Nietzsches Briefwechsel mit Erwin Rohde einen starken Eindruck hinterlassen, nicht zuungunsten der Philologie, und anderes Literarische, meist aus der Neuromantik, hielt mich noch zurück. Es schien noch eine andere Antike als die durch die Universität vermittelte zu geben.

Da kam ich in Berlin zu Wilamowitz. Bei dem ersten Kolleg, das ich bei ihm hörte, dem über hellenistische Dichtung, gingen mir die Augen auf. Die Bonner Opposition, Rohdes Kritik, sein Wort vom

»näselnden Predigerton«, der Seufzer Henri Weils: »Quel dommage, qu'un si grand homme soit si mal éduqué!«, die bald beginnenden Angriffe von seiten der Georgianer, gipfelnd in Kurt Hildebrandts »Hellas und Wilamowitz«, dienten nur als Widerstand, durch den die Anziehung an Kraft gewann.

Die Gestalt hoch, vornehm, wenn auch bei näherem Hinsehen niemals sonderlich gepflegt; das Gesicht rasiert, so wie sich damals von den Älteren nur die Schauspieler und Theologen trugen; nicht wie Buecheler im romantisch auf die Schultern wallenden Greisengelock, sondern in straff gescheiteltem, schlohweißem Haar; unter der äußerst zarten, beinahe brauenlosen Stirn die Augen, um die es in den Winkeln gern ironisch zwinkerte, von hervorbrechender Helle; die Nase gedrungen, fein zulaufend, dann entschieden, kurz entschlossen endend; die auf beiden Seiten leicht hervorgestülpte Oberlippe über der weich modellierten Kinnpartie – die ganze Erscheinung, was auch sonst alles sich hinter ihr verbergen mochte, verriet auf den ersten Blick doch eins: daß, was die andern von ihm denken mochten, ihn nicht kümmerte. Auch Wilamowitz radelte. Er radelte von seiner Westendvilla in seine Kollegs. Aber wie anders als im Wohlbehagen seines weisen Pessimismus Paul Deussen! Sein Radeln war souverän. Er radelte in kerzengerader Haltung, nach hinten übergelehnt, durch das Gewirr der City in einem besorgniserregenden Tempo, die Lenkstange so hoch geschraubt, als sollte sie ihm als Katheder dienen, hinter ihm her flatterten die Schöße seines weiten, dunkelgrauen Gehrocks. Die Hosen der Männer waren, mit dem heutigen Format verglichen, durchweg eng und röhrenartig, entsprechend den Kragen und Manschetten. Edvard Munch hat ihre unheimliche Ausdruckskraft in seinen ganzformatigen Herrenporträts der Epoche festgehalten. Aber die Hosen von Wilamowitz waren unter ihren Zeitgenossen unvergleichlich. Am Knie leicht – nicht mehr, nicht weniger, als sich für den Gelehrten ziemte – durchgedrückt, unter Vermeidung jedes Anflugs einer Bügelfalte, unbekümmert um ihr Äußeres wie er selbst, gewannen sie an seinen Beinen etwas Königliches, eine ungesuchte große Haltung, etwas siegreich Elegantes, zugleich Weltlich-Pastorales ... Das Seltsamste war, daß die darunter frei aus ihrer Deckung sich herauslösenden Gummizugstiefel, deren hinaushängende Strippen ihn auf seinem Fahrrad zu beflügeln schienen wie die Flügelschuhe eines schwarzfigurigen Hermes, der Ehrwürdigkeit seiner Erscheinung keinen Eintrag taten, sondern sie erst zu vollenden schienen.

Was war das für ein anderer Theokrit als der von Buecheler, den er uns erklärte! Da erfuhren wir vom Unterschied Vergilischer und Theokritischer Hirten, hörten von Parole, neuem Stil und Geist

einer sich fühlenden jungen Dichterschule, da hob Dichtung sich ab von dem bunten Hintergrund des Lebens in frühhellenistischen Städten, da klang mir die Iynx anders, da wurde uns klar, wie das epische Versmaß, in der Pflege eines kleinen Freundeskreises, dessen Wissen in Sachen der Kunst den übrigen nicht nur von damals, sondern wohl auch noch von heute voraus war, mimisch wurde, fähig wurde, neue, volkstümliche, unerhörte Töne auf dem scheinbar alten Instrument zu greifen, da wurde die Klage des verlassenen Mädchens uns zur Dichtung ...

Erste Seminarsitzung: »Ich hoffe, Sie haben einander vorgestellt? Mein Name ist Wilamowitz.« Übersicht über das Material verlangte er bald nach der ersten Sitzung. Von königlicher, oft auch verwirrender Geduld war er, wenn eine Folgerung oder Konjektur, auf die er hinsteuerte, den rauchenden Köpfen nicht enttauchen wollte. Gern nahm er Probleme vor, an denen er selbst gerade arbeitete. Es gab kein Vorbereiten, kein Hinführen, nur ein kopfüber Hineinspringen. Unsere Pädagogen hätten Kopf gestanden – ein solcher Pädagoge war er. Die Seminararbeiten kritisierte er stets schriftlich, sorgfältig, in Randbemerkungen und Nachwort, scharf, sarkastisch, schonungslos. (Man konnte auch noch als Privatdozent höchst ungeschminkte lateinische Postkarten von ihm erhalten.) Mündlich blieb er verbindlich, strafte oder belohnte durch Hinwendung oder Zurücknahme seines Interesses: was schlimm oder beglückend genug war. Mitunter blamierte er die erlesenen Zwölf, indem er sich die Antwort bei den Hospitierenden holte, die bei ihm immer zugelassen waren. Für Studenten war er jeden Wochenvormittag zu jeder Stunde zu sprechen, und nie versäumte er, seinen Gast – denn das war man bei ihm – vom ersten Stock, in dem sein Arbeitszimmer lag, die Treppe hinunter bis zur Haustür zu geleiten.

Unermüdlich suchte er nach jungen Begabungen, hielt aber mit Avancen zurück. Man hatte sich selbst durchzubeißen. Sogenannte Doktorthemen, die Verschleißware unserer Universitäten, hielt er nicht auf Lager. Niemand hätte gewagt, ihn um ein Thema zu bitten.

Zur Feier seines sechzigsten Geburtstages (geb. 22. Dez. 1848) wurde ein studentisches Komitee gegründet, dem anzugehören ich die Ehre hatte: die Studenten aller deutschen Universitäten wurden aufgerufen, an der beabsichtigten Ehrung sich mit einer Mark ein jeder zu beteiligen, es kamen über tausend Mark zusammen, man fragte bei ihm an, was er sich wünsche. Nein, keine Marmorkopie der Neapler Euripidesbüste, sondern Furtwängler-Reichholds »Griechische Vasenmalerei«. Meine jüngere Schwester, Schülerin des Architekten Paul Thiersch, entwarf das Widmungsblatt. Ich selbst wurde dazu ausersehen, zur Erfassung auch der Nichtphilologen, die in seine

Vorlesung für Hörer aller Fakultäten strömten, knapp vor seinem Eintritt vom Katheder aus noch einmal zur Beteiligung aufzurufen und befeuernde Worte in die erwartungsvolle Hörerschaft zu schleudern. Ein Spion war ausgestellt, damit er mich nicht überraschte. Und da stand ich denn, an seiner Stelle, vor derselben Hörerschaft des Auditorium Maximum, es wurde eine Stille ... Was geschah? Dem freundlichen Betragen meiner Freunde hinterher konnte ich nur entnehmen, daß es katastrophal gewesen sein muß. Er dankte acht Tage später mit einem Gedicht, das er ergriffen vom Katheder vortrug und gedruckt verteilen ließ. Es ging etwa im Ton von Goethes »Ergo bibamus« und hatte den Kehrreim: »Studenten und Professoren«, gereimt etwa auf: »Wir bleiben uns unverloren«. Was war das? Ein freundlicher Scherz? Dazu klang es aus seinem Munde zu ernst. Ironisierte er uns? Nein. Sollte das ein Gedicht sein? Um »Studenten und Professoren« auf alles Erbauliche zu reimen, bedurfte es dazu eines Wilamowitz? »Studenten und Professoren«, klang das nicht verzweifelt – akademisch?[2]

Einmal mißbrauchte man ihn zu einer Konkurrenzaufführung gegen die Reinhardtsche Inszenierung der Äschyleischen Orestie. Nach Max Reinhardts Vorbild, aber ohne dessen Bühnenkunst, benutzte man den Zirkus Busch. Man gab Wilamowitz' Übersetzung gegen die von Vollmöller. Er selbst sprach eine Einleitung. Er stand im Zentrum der Manege, von oben scharf beleuchtet, Stirn und Nasenspitze weiß auf schwarz im grellen Licht. Er suchte die attische Feststimmung, die Stufen des Dionysostheaters um uns hervorzuzaubern. Kellner trugen Schinkenbrötchen und Bier herum, viele empfingen davon einen starken Eindruck. Meinem kleinen Freundeskreis wollte die attische Vision nicht recht gelingen. Hinter dem realen Zirkus drängte in den Raum, der sich mit dem gewünschten Geisterspiel nicht füllen wollte, etwas Unerwünschtes, anders Visionäres, Zirkusartiges ... Wir litten.

Er war eins unserer beständigen Themen. Und es war erstaunlich, wenn ich es später bedachte, mit welcher Natürlichkeit und Feinheit doch sein Sohn, der ebenfalls klassischer Philologe war (er sollte gleich im ersten Weltkrieg fallen), an unseren Gesprächen sich beteiligte. Der Sohn Tycho verfocht, daß eben das, was an dem Vater eitel schien, woran die einen Anstoß nahmen, während die anderen daran das »Prickelnde« genossen, die Art seines Auftretens, seine mit »Schnodderigkeiten« untermischte Pathetik, seine ganze Wirkung in der Öffentlichkeit, der Selbstüberwindung und dem Pflicht-

[2] Zitieren konnte ich 1947 nur aus dem Gedächtnis. Wieder abgedruckt ist das ganze Gedicht in Wilamowitz »Erinnerungen« (1928) S. 290, die letzte Strophe auch in »Reden aus der Kriegszeit«, 5. Heft, 1916, S. 67.

gefühl entsprangen. Ich bin überzeugt, er hatte recht. Das Schauspielern war seine Stärke nicht. Wer nicht zu seinen offenen Abenden hat kommen dürfen, kann sich von dem Reichtum seiner Unterhaltung, seiner Herzlichkeit und seinem Charme keinen Begriff machen. Einmal kam er von einem Hoffest, in der Tracht des Ordens pour le mérite, in Spitzenmanschetten und Jabot, der leibhaftige Chevalier. Hatte sein Dämon sich im Jahrhundert geirrt? Und hatte er am Ende, wie Kurt Hahn verfocht, doch den Beruf verfehlt? War er geboren für die Politik? Man hörte nicht auf, mit ihm seine liebe Not zu haben. An einem seiner Abende traf ich ihn zu meiner größten Verlegenheit allein, kein anderer kam hinzu. Er war dermaßen bezaubernd, daß ich längere Zeit nicht wiederkam. Von beinahe großen Männern sprach er gern. Ich lauerte, ob er nicht etwas über Nietzsche sagen würde. Es geschah nicht.

Ich habe lange gebraucht, um griechische Verse mit meinem inneren Ohr nicht mehr in seinem Tonfall zu hören. Als ich später seine Erinnerungen las, die in der Schilderung seiner Jugend auf dem Gut in Posen so lebendig sind und mit den Jahren immer unpersönlicher werden, je mehr Institutionen und Pflichten an Bedeutung überwiegen, bis zu dem Bekenntnis: »An der Akademie hängt mein Herz«, geschrieben nach Deutschlands Zusammenbruch[3], versuchte ich aufs neue, den von mir erlebten Wilamowitz, den Geist aus dem Buchstaben, den Sinn zwischen den Zeilen zu entziffern. Wie hing er zeitlebens doch an seiner Pförtner Schulzeit! Der Greis noch an seinem Valediktionsgelöbnis! Wollte man sein Leben als einen Sonatensatz betrachten, man würde zu suchen haben, um darin das zweite Thema und die Durchführung zu unterscheiden.

Wie stur ich im übrigen studierte, geht daraus hervor, daß Dilthey, Simmel, ja selbst Wölfflin, der verehrte, so sehr hinter ihm zurücktraten. Stur war auch meine Doktorarbeit. Und doch gab es da noch eine andere, uns nicht weniger umfangende Welt, die Welt unserer Kaffeehausunterhaltungen, dahinter das Berlin der Ausstellungen und Theater, den Salon Cassirer, die Debatten um Renoir, Cézanne, Rodin, Strindberg, George, Hofmannsthal – um Gerhart Hauptmann nicht, der war schon universitätsfähig, um Max Reinhardt, Girardi, Wassmann, Kainz ... So befangen ich studierte, wurde mir davon, zumeist durch Studienfreunde, doch so viel vermittelt, daß mir hinterher der Briefwechsel von Hofmannsthal zum Teil wie ein Repetitorium vorkam. Um Cézanne entspannen sich Debatten schon um 1907. Die beiden Hauptstädte verband ein Strom, ein Kreislauf mit weithin sich verzweigendem Geäder. In

[3] Wilamowitz, »Erinnerungen«, S. 306.

französischer Literatur ging freilich unsere Kenntnis über Rimbaud nicht hinaus. Das Dostojewski-Fieber griff erst kurz vor und während des Krieges um sich. Unsere beiden Welten schieden sich vollkommen. Sowenig daran zu denken war, bei Wilamowitz unsere Kaffeehausthemen aufs Tapet zu bringen, sowenig hätte man an das Umgekehrte denken mögen.

Ich gehörte nicht zu denen, die schon während ihrer Universitätszeit sich als vorbestimmt für die akademische Laufbahn erweisen, und bin dafür dankbar. Nach Doktor- und Staatsexamen kam ich als Seminarkandidat in einen der Berliner Villenvororte, an das Gymnasium zu Groß-Lichterfelde. Von der geistigen Höhe, auf der ich mich wähnte, glitt ich scharf hinunter. Wir waren als Kandidaten unser zwölf, an pädagogischer Begabung allen überlegen war ein ehemaliger Gardeleutnant, der, weil er ein unvermögendes Mädchen geheiratet hatte, seinen Abschied hatte nehmen müssen. Neben den gemeinsamen Sitzungen, in denen uns unser Direktor dankenswerterweise mehr mit praktischen Warnungen – zum Beispiel, keine Witze zu machen – als mit theoretischen Ausführungen zu Hilfe kam, liefen die vielen Stunden, die wir hospitierten. Die Unterschiede zwischen den Begnadeten und Unbegnadeten waren erschütternd. Einigen Geistes wurden alle, einen einzigen ausgenommen, wo und wann immer das Problem der »Hebung des Standes« aufkam. Das war wie ein Tabu. Ich habe es in Konferenzsitzungen, bei Versetzungen den Ausschlag geben sehen. Es war die Zeit, da bald der »Kandidat«, der »Oberlehrer«, der »fliegende Hülfslehrer«, der »Gymnasialdirektor« durch die Titel des »Studienreferendars«, des »Studienassessors«, des »Studienrates«, des »Oberstudiendirektors« ersetzt werden sollten. Durch die »Studien« wurde die peinliche Erinnerung an den Schulmeister verdeckt. Der Lehrstand sollte zum sozialen Range der Juristen emporgehoben werden. Die Zeiten, da Philologen an der höheren Schule wissenschaftlich weiterarbeiteten, waren vorüber. Die Ausnahmen waren verschwindend, wurden auch von den Schulverwaltungen nicht gern gefördert. Heiligstes Gesetz war die Anciennität, und um so heiliger, je größer die Unterschiede der Begabung. Selbst die Tischordnungen der geselligen Zusammenkünfte des Kollegiums mit Familien, das heißt weiblichen Anhängen, gestatteten keine Übertretung. Es half alles nichts. Es gab nur einen Zauber, der den Bann des mangelnden Standesbewußtseins zu brechen vermochte: der Reserveoffizier. Vom Glanz des höheren Menschen, den er bei jeder Schulfeier neu anziehen durfte – war es auch nur die Infanterie-, höchstens die Jägeruniform –, blieb auch im Alltag etwas an ihm haften. Auch unser trefflicher Direktor fühlte sich auf dem Grunde seines Akademikertums als Hauptmann in Zivil.

In den zwanziger Jahren wurde der höheren Schule dieses ihr Rückgrat gebrochen, ohne das sie vor dem ersten Weltkrieg nicht zu denken gewesen wäre. Daß die bald verbrauchte Titeldroge gegen künftige Heroldsrufe nicht immunisieren konnte, wäre vorauszusehen gewesen, hätte man an das Kommende denken können.

Eins der Vorbilder, denen wir staunend folgen durften, war das »boxende Känguruh«, das heißt ein Pädagoge, der nicht anders, als sein Spitzname erwarten ließ, uns vormachte, wie wir die Sache anzupacken hätten. Ein Beispiel für Pädagogenschicksale bot uns ein älterer würdiger Herr, genannt der »Zungenschlag« oder genauer: »Zungenschlalalag«, dem ungewollt, trotz aller Selbstkontrolle, nur zu oft die letzten Silben doppelt, ja dreifach entfuhren, so daß in betrüblicher Weise die Aufmerksamkeit sich weniger auf das Was als auf das Wie des Vortrags richtete. Wurden wir nun aber, sei es zu unserer Übung, sei es in einer Vertretung, auf eine der Tertien losgelassen, so konnten doch weder Warnungen noch gute Muster hindern, daß mancher mit grünem Gesicht vor einer Tür stand, in die ihn nur allzu muntere junge Stimmen einzutreten einluden, bis er mit einem letzten Entschluß hineinsprang und auch schon, mit einem schallenden Hallo empfangen, die Tür hinter sich und seinem Schicksal zuschlug. Wenn ein solcher nun, der sich errechnete, daß er dieses Todesringen täglich vier- bis fünfmal lebend würde überstehen müssen, vielleicht sein ganzes Leben lang, wenn, sage ich, ein solcher Anwärter eines pensionsfähigen lebenslänglichen Heroismus, in unseren Symposien um unseren vortrefflichen altsprachlichen Mentor, den bismarckbegeisterten Professor Otto Morgenstern, sich seines besseren Selbst erinnerte, so ist es, wenn nicht entschuldbar, so doch verständlich, wenn ihm ein Untertauchen unter sein Tagesbewußtsein so zur Wohltat wurde, daß drei Mann genug zu tun hatten, um ihn im Morgengrauen zu seinem Bett und neuen Tag zu überreden.

Nach Absolvierung meines Kandidatenjahres nahm ich Urlaub und bereiste, ohne Stipendiat zu sein, dreiviertel Jahr lang Griechenland, die Ägäis und die kleinasiatische Türkei. Kleinasien ging mir noch über Griechenland. Erhebendster Augenblick, da ich inmitten des sich bräunenden Röhrichts des weit ausgebreiteten, befreienden Mäandertales, auf meinem anatolischen Pferdchen, Nietzsches »Fröhliche Wissenschaft« in der Satteltasche, ganz allein – ich sollte meine Gefährten irgendwo talaufwärts wieder einholen – nicht bemerkte, daß entfernt von mir türkische Reiter auftauchten, bis ich zuletzt umringt von einer schweigenden Eskorte, als unzweifelhafte Hauptperson, vor einer Ortskommandantur – man war im Balkankrieg – in wachsender, erregter Menge, mir darüber klar wurde, daß man in mir einen Spion hoffte entdeckt zu haben. Ich wartete, scharf be-

wacht, drei Stunden. Meine Papiere fanden sich in Ordnung. Mein Abenteuer wurde zunichte. Drei Stunden – und schon wieder der unentrinnbaren Sekurität des Europäertums zurückgegeben! Meine Erlebnisse verliefen normal.

Im Winter 1913 kehrte ich zu meinem Vater nach Berlin zurück. Mein Plan war, mir drei Jahre Zeit zu lassen, Frankreich zu besuchen und, wenn ich bis dahin mir nichts würde erarbeitet haben, was einen anderen Weg mir wiese, für den Rest meines Lebens in den sicheren Port des höheren Lehramts einzulaufen. Fürs erste durfte ich auf der Akademie der Wissenschaften den kritischen Apparat zum Strabontext aus Benedikt Nieses Nachlaß einsehen und erhielt damit eine Daseinsberechtigung, aus deren Fraglichkeit ich freilich mir und meinem Vater kein Hehl machen konnte. Die zu leistende Arbeit, sollte sie mir übertragen werden, was keineswegs feststand, schätzte ich auf über zehn Jahre. Sie ist bis heute nicht geleistet. Ich saß ohne Beruf, ohne etwas zu sein, brütend zu Hause. Wer darunter litt, das war mein armer Vater. Als er hörte, daß man in Bonn meiner Habilitation nicht abgeneigt sein würde, war es mit meinen Zukunftsplänen aus. Ich fuhr, nicht ohne Besorgnis im Hinblick auf meine Aufgabe, zu meinem alten Bonner Lehrer August Brinckmann, durfte einstweilen den griechischen Anfängerkurs übernehmen, schrieb von Frühjahr bis Sommer ein ledernes lateinisches Opus, Observationen zu den ersten drei Büchern des Geographen Strabo – gottlob ist es nie erschienen – und habilitierte mich in den ersten Augusttagen 1914.

An den Rheinbrücken zogen bereits die Wachen auf.

2

Nach 1933

Da man in den Erinnerungen eines deutschen Universitätsprofessors heute zuerst nach seinem Verhalten im Jahre des »Umbruchs« fragen wird, so sei in einem zweiten Kapitel diese Frage beantwortet. Die meisten von meinen Lesern werden auch ohne Anweisung das erste überschlagen haben.

Auch mein Verhalten war, wie zu erwarten, unentschieden. In den Frühjahrsferien 1933 hatte ich Deutschland in einem zwar gärenden, aber noch unveränderten Zustand verlassen. Ich hatte Sizilien wiedergesehen, die Liparischen Inseln kennenlernen, war aus aller Welt gewesen, vor allem war mir mein Wunsch erfüllt worden, mit meinem Freunde Felix Braun, dem österreichischen Dichter, der in Palermo an der Universität dozierte, wieder einmal zusammen

zu sein. Zurückgekehrt, nach Ostern, mußte ich erkennen, daß, wenn etwas aus der Welt war, das nicht die Liparischen Inseln waren, sondern Deutschland. Die Städte von einem Taumel ergriffen, daß sie nicht wiederzuerkennen waren. Am Frankfurter Hauptbahnhof kaufte man Abzeichen und Fähnchen, die geschmückten Massen strömten, als ob ein totaler Jahrmarkt angebrochen wäre, zu einem Volksfest in den Ostpark. An der Universität war der Herausgeber des Revolverblättchens »Volk im Werden«, der Pädagoge Krieck, der Kopf der Volksschullehrerschaft, eine programmentwerfende Null, auf den vorübergehend – nichts passiert bei Pädagogen leichter – einmal der treffliche Kultusminister Becker hereingefallen war, einstimmig bei sieben Enthaltungen (ein paar waren verreist) zum Rektor gewählt worden. Seine Photographie, in Großformat, mit Hakenkreuz und Eichenlaub geschmückt, stand in den Schaufenstern der Buchläden, die hergerichtet waren wie zu einer Goethehundertjahrfeier. Der Dozent und Professor für Bibliothekswissenschaft, als der berufene Walter dieses Amtes, hatte auf dem Römerberg, der Stätte der Kaiserkrönungen, inmitten eines organisierten, wenn auch mageren Volksauflaufes, die Literatur der Schmach und Schande dem Scheiterhaufen überantwortet. Am schwarzen Brett in der bald umgetauften Mertonstraße häuften sich die Anschläge zur Austreibung und Ausmerzung der Juden und Judengenossen. Der Dekan der Philosophischen Fakultät, schon im Begriff, sein Amt zu übergeben, kam mir mit dem verzweifelten Ausruf entgegen: »... ich handle nur noch.« Ich ging zum Rektor und erklärte, nicht mehr mitmachen zu können. An den Kultusminister sandte ich das folgende Schreiben (noch war der direkte Verkehr nicht abgeschafft):

Frankfurt a. M., den 5. Mai 1933

An den Herrn Minister
für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Berlin

Dem Herrn Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung teile ich ergebenst mit, daß ich mich außerstande sehe, derzeit meine Vorlesungen aufzunehmen. Zur vorläufigen Begründung beehre ich mich hinzuzufügen:

Nachdem ich mich bisher auf Grund meiner venia legendi zu den Traditionen des deutschen Humanismus bekannt habe; nachdem diese Traditionen an den preußischen Universitäten in einem Maße, wie es die deutsche Geschichte bisher nicht gekannt hat, verlassen worden sind; nachdem die deutsche Universität als solche in ihren hierzu berufenen Organisationen für ihre Idee zu kämpfen aufge-

hört hat[4], und nachdem die Erfüllung meiner Amtspflichten auf Schritt und Tritt Opfer der Gesinnung, und zwar Opfer solcher Art von mir fordert, wie ich sie als gerechtfertigt im Sinne des deutschen Gedankens keineswegs betrachten kann, sehe ich mich gegenwärtig der Möglichkeit beraubt, mein Lehramt sinngemäß zu verwalten.

Ich bitte, gegebenenfalls in einer Denkschrift, mich näher erklären zu dürfen. Reinhardt

Ein Durchschlag ging an die Redaktion der Frankfurter Zeitung, blieb aber unveröffentlicht. Mit meinen Freunden saß ich viel zusammen. Es waren die wunderbarsten Sommertage. Ich durchstreifte die Altstadt mit Abschied nehmenden Augen. Sechs Wochen später erhielt ich die über den Instanzenweg verzögerte Antwort:

Der Preußische Minister
für Wissenschaft, Kunst und
Volksbildung

Berlin, den 18. Mai 1933
Unter den Linden 4

U i Nr. 21467
Auf Ihr Schreiben vom 5. Mai d. Js.

Mit der Unterbrechung Ihrer Lehrtätigkeit an der dortigen Universität kann ich mich nicht einverstanden erklären. Ich fordere Sie vielmehr auf, der von Ihnen übernommenen Verpflichtung, Ihr Lehramt in Vorlesungen und Übungen angemessen wahrzunehmen, sofort nachzukommen.

Im Auftrage Gerullis

Ich stand vor der Entscheidung. Auf halbem Wege umzukehren, schien viel übler als den Weg überhaupt nicht erst beschritten zu haben. Wenige Tage darauf – begann ich mein Kolleg. Die von mir Festigkeit erwartet hatten, Kommerell und Tillich, wurden enttäuscht. Ich las vor höchstens dreißig Leutchen, mir bekannten Gesichtern, kaum beachtet. Es bedurfte keiner anderen Antwort. Ich

[4] Meines Wissens ist in der entscheidenden Zeit niemals auch nur ein Versuch in dieser Richtung gemacht worden. Organisierter Widerstand wurde von Anfang an auf das schärfste bekämpft. Hätten sich die Universitäten als solche gewehrt, so wären sie durch Fachschulen ersetzt worden, was ohnehin im Plan gewisser Nazipädagogen lag, zu denen auch der Frankfurter Rektor Krieck gehörte. Es ist dann allerdings sehr viel geschehen, um sie zu »retten«. Folge davon war, daß viele Studenten, um dem Zwang der Hochschulen zu entgehen – zur Reichswehr gingen.

sprach in der ersten Stunde von den »Göttinger Sieben«, das heißt von den sieben Göttinger Professoren, darunter den Brüdern Jacob und Wilhelm Grimm, die gegen den Verfassungsbruch ihres hannoverischen Landesherren 1837 protestierten und darauf abgesetzt und des Landes verwiesen wurden[5]. Notiert hatte ich mir nichts, aber ich finde, da ich nachschlage, in meinem Exemplar der Kleinen Schriften Jacob Grimms die Stellen angestrichen, die ich vorlas (aus der 1838 in Basel erschienenen Flugschrift »Über meine Entlassung«). Die Lage, in der man sich befand, war freilich nicht die gleiche. Damals standen die Universitäten in aufblühender Gesundheit, unberührt von der schleichenden Krise, die ihnen seit 1920 mehr und mehr ihr eigentümlich hektisches Aussehen gab. Nach Herkunft, Gesinnung, Vorbildung, Niveau, bildeten Professoren und Studenten damals sehr viel einheitlichere Gruppen, während seit 1920, wie mir schien, der Abstand zwischen ihren Einzelnen und Besten, die den Vergleich mit ihrer größten Epoche nicht zu scheuen brauchten, und dem, was da mitgeschleppt wurde, ins Unfaßliche wuchs. Die Sieben konnten sich getragen fühlen von den Wogen einer über ganz Deutschland sich verbreitenden Erregung. Sie hatten die Jugend hinter sich. Sie hatten es nur mit einem einmaligen Akt, nur mit offener Gewalt zu tun, nicht mit einem verlogenen, hinterhältigen, für viele, gerade auch selbst davon Betroffene, erst allmählich sich enthüllenden System. Sie brauchten in die Verbannung nur von Göttingen nach Kassel zu gehen, sie reisten eskortiert von Hunderten von Studenten,

[5] Es gibt Auffassungen, nach denen dieser Vergleich zu hinken scheint, da die Machtübernahme durch Stimmenmehrheit, Hitlers Berufung zum Reichskanzler durch den Reichspräsidenten, alles mit einem Worte auf legalem Wege geschehen sei. Wenn die Legalität schon von oben betrachtet Schein war, so wurde sie als Tyrannei erst recht von unten erfahren, nicht nur von unseren jüdischen Mitbürgern, sondern von uns allen, gleichviel ob verneint oder bejaht. Oder sollte es legal sein, wenn man zum Beispiel als Institutsdirektor gezwungen werden sollte, die »Nichtarier« auszuschließen, als Gelehrter jüdische Autoren nur noch polemisierender Weise zu zitieren, als Beamter bei Androhung der Entlassung jüdische Geschäfte zu boykottieren, als Mensch seine nächsten Freunde preiszugeben und durch den befohlenen Grußritus fortwährend einem Namen zu huldigen, den man verabscheute? Wenn Terror, Prügel und KZ die Mittel waren, um die Widerstände zu brechen? Die Reichstagseröffnung am 21. März 1933 in der Potsdamer Garnisonkirche war um so perfider, als sie einem religiösen Reinigungswahn entgegenkam, der die Nation verwirrte – eine Komödie, wie sie nicht oft in der Geschichte gespielt worden ist, und auf die hereinzufallen unseren Konservativen (siehe zum Beispiel v. Papens Memoiren) vorbehalten blieb.

während die akademische Opposition von 1933 unter denen, die im Lande blieben, ohne Resonanz, ohne Zusammenschluß in einem dumpfen Umsinken und Sichverkriechen in privaten, wirkungslosen Zirkeln endete. Und doch ist Grimms Gesinnung von noch heute unverminderter Aktualität, ist der Göttinger Fall der einzige, da eine deutsche Professorenschaft aus ihrer so geborgenen Stellung, ihrer Sicherheit unter staatlicher Obhut einmal frei herauszutreten und politisch und moralisch aus sich selbst sich zu entscheiden, nicht nur das Theater einer Entscheidung mitzuspielen, gezwungen worden ist. Auch scheint mir Grimm, wenn auch in anderer, weniger differenzierter Sprache, als sie heute üblich ist, das Wesentliche über Politik und Hochschule gesagt zu haben: in der Sprache einer wunderbar gedämpften innersten Erregung. Was Grimm fordert, stellt er als Realität hin. Aber wieviel näher dem Ideale stand die Realität damals als heute!

»Die deutschen hohen Schulen, solange ihre bewährte und treffliche Einrichtung stehen bleiben wird, sind nicht bloß der zu- und abströmenden Menge der Jünglinge, sondern auch der genau darauf berechneten Eigenheiten der Lehrer wegen, höchst reizbar und empfindlich für alles, was im Lande Gutes oder Böses geschieht. Wäre dem anders, sie würden aufhören, ihren Zweck, so wie bisher, zu erfüllen. Der offene, unverdorbene Sinn der Jugend fordert, daß auch die Lehrenden, bei aller Gelegenheit, jede Frage über wichtige Lebens- und Staatsverhältnisse auf ihren reinsten und sittlichsten Gehalt zurückführen und mit redlicher Wahrheit beantworten. Da gilt kein Heucheln, und so stark ist die Gewalt des Rechtes und der Tugend auf das noch uneingenommene Gemüt der Zuhörer, daß sie sich ihm von selbst zuwenden und über jede Entstellung Widerwillen empfinden. Da kann auch nicht hinterm Berge gehalten werden mit freier, nur durch die innere Überzeugung gefesselter Lehre über das Wesen, die Bedingungen und die Folgen einer beglückenden Regierung. Lehrer des öffentlichen Rechts und der Politik sind, kraft ihres Amtes, angewiesen, die Grundsätze des öffentlichen Lebens aus dem lautersten Quell ihrer Einsichten und Forschungen zu schöpfen; Lehrer der Geschichte können keinen Augenblick verschweigen, welchen Einfluß Verfassung und Regierung auf das Wohl oder Wehe der Völker übten; Lehrer der Philologie stoßen allerwärts auf ergreifende Stellen der Klassiker über die Regierungen des Altertums, oder sie haben den lebendigen Einfluß freier und gestörter Volksentwicklung auf den Gang der Poesie und sogar den innersten Haushalt der Sprachen unmittelbar darzulegen. Alle diese Ergebnisse rühren aneinander und tragen sich wechselseitig. Es bedarf kaum gesagt zu werden, daß auch das ganze Gebiet der Theologie und

selbst der Medizin, indem sie die Geheimnisse der Religion und Natur zu enthüllen streben, dazu beitragen müssen, den Sinn und das Bedürfnis der Jugend für das Heilige, Einfache und Wahre zu stimmen und zu stärken. Wie allseitig muß also die Universität von der Kunde ergriffen werden, daß die Verfassung des Landes dem Umsturz ausgesetzt sei. Eine Menge junger Leute nehmen Anteil an der veränderten Lage ihrer Eltern, Brüder, Freunde und Lehrer, an der Verrückung ihrer eigenen Stellung; alle bewegt ein allgemeines Gefühl der schwebenden Gewalttätigkeit, und es braucht nicht erst gesagt zu werden, auf welcher Seite sie stehen.«

Wie der Göttinger Rektor, wie die Fakultäten sich dazu verhielten, wie auch damals die Servilität nicht ausblieb, möge man bei Grimm selbst nachlesen. Sein (und seines Bruders) Urteil ist nach heutigen Begriffen hart: »Die Karaktere (der Professoren) fingen an sich zu entblättern gleich den Bäumen des Herbstes bei einem Nachtfrost.« Das Bedenkliche, was mich betrifft, war leider, daß die Großen damals gingen, ich dagegen blieb! Aus was für Gründen? Aber was besagen schon die Gründe?[6]

Da ich blieb, so hatte ich die Folgen davon zu tragen. Als ich nicht lange darauf zur Verteidigung vier kompromittierter Studenten,

[6] Dies alles betrifft nur meine persönliche Situation und ist nicht zu verallgemeinern. Dieselbe Frage wie mir hat vielen vorgelegen. Gegengründe waren: 1. Beamtenpflicht, und zwar nicht im buchstäblichen, sondern im höheren Sinn, die sogenannte »verdammte Pflicht und Schuldigkeit«, verbunden z.T. mit der gerade auch unter Emigranten verbreiteten Erwartung, daß in einem halben Jahr alles vorüber sein werde. 2. Konkurrenz und Erschwerung bei der Unterbringung der emigrierenden Kollegen im Ausland (mir selbst verschiedentlich von ausländischen Kollegen geäußert). 3. Familienpflichten. 4. Absolute Wirkungslosigkeit in Deutschland. Der ganze Erfolg wäre eine Notiz in den Hochschulnachrichten gewesen: »Auf eigenen Antrag von seinen Verpflichtungen entbunden«. Und Studenten und Kollegen hätten geschlossen: also gab's auch bei ihm einen Webfehler. So blieb ganz unbekannt in Deutschland leider auch der Widerspruch des Rostocker Altphilologen (seitdem Columbia University New York, seit kurzem Freie Universität Berlin) Kurt von Fritz, der seiner Eideserklärung hinzufügte: »Soweit nicht wider die Wahrheit«, worauf er Deutschland verlassen mußte. 5. Allgemeines Gefühl, man müsse, was auch immer geschehe, dabei sein. Von dem verbreiteten Gerede, man müsse versuchen, das Beste daraus zu machen, rede ich nicht, denn aus dem Nazitum war nie auch nur das Geringste zu machen. Ich zähle dies alles nur auf, damit nicht das Mißverständnis aufkomme, als könnte ich irgendeinem Dozenten aus seiner äußeren Haltung auch nur den Schatten eines Vorwurfs machen. Abzeichen und Uniformen, aber auch ihr Fehlen, besagten gar nichts. Man wußte nach zwei Worten, woran man war.

einer Studentin darunter[7], mich an den Rektor wandte und mit meinem Abgang drohte, erhielt ich mein Schreiben, mit der Eingangssignatur versehen, noch an demselben Tag wieder zurück. Der um mich besorgte Prorektor hatte es abgefangen, der neue Dekan trug es persönlich mir in die Wohnung. In zweistündiger Unterredung beschwor er mich, es zu vernichten. Dem Studentenführer würde gar nichts sehnlicher erwünscht sein, als was ich zu tun im Begriff war. Von nun an stand ich unter Kontrolle. Zwei der antisemitischen Hetzreden des Gauleiters habe ich stehend in der Aula ausgehalten. Ich sehe nicht ein, weshalb das weniger belastend sein sollte, als wenn ein jüngerer Dozent, über dessen Gesinnung unter den Eingeweihten kein Zweifel bestand, gezwungen wurde, in die SA oder in die Partei zu gehen.

Als nach Tillichs Ausscheiden ein Nachfolger auf den philosophischen Lehrstuhl zu berufen war, saß ich mit in der Kommission. Zwei philosophische Privatdozenten saßen als Parteimitglieder unter uns, zu alt – der eine mehr, der andere weniger – für ihren akademischen Grad. Der jüngere, in brauner Uniform, war unser Dozentenführer. Er ließ uns erst eine Reihe von Namen nennen, ehe er mit seinem eigenen Kandidaten herauskam: er war selbst sein eigener. Als sein achselzuckend angedeuteter Vorschlag nicht als die einzig befreiende Tat von uns begrüßt wurde, stieß nun auch der andere vor: sein Kandidat war ebenfalls er selbst. Wir waren auf einem toten Punkt. Der eine hatte Weib und Kind in die Waagschale zu werfen, der andere war Dozentenführer. Bald schienen sie beide zu gemeinsamer Front verpflichtet, bald schien jeder für sich allein uns übrige spalten zu wollen. Abwechselnd stürzte je einer von uns hinaus, um seiner Entrüstung Luft zu machen. Immer wieder befand man sich, wenn man zurückkehrte, noch auf demselben Punkt. Nach langem Hin und Her besann sich der ältere und trat zurück. Da hatten wir's nun. Der jüngere hatte im Manuskript ein großes Werk vollendet, in dessen Vorwort stand, daß er noch weit Unzeitgemäßeres wage, als was Nietzsche seinerzeit in seinen »Unzeitgemäßen Betrachtungen« gewagt habe. Die Führerqualität stand außer Zweifel. Wir einigten uns schließlich auf eine philosophische Autorität, der wir das Werk vorlegten. Die Autorität schien nicht zu begreifen, daß unsere Bitte an sie ein Notschrei war. Ihr Urteil lautete, mit einigen Beanstandungen, höflich, im ganzen nicht ungünstig. Ich weiß nicht, auf welchem Wege erreicht wurde, daß eine

[7] Sie hatten gewagt, beim Minister eine Eingabe zugunsten des mittelalterlichen Historikers Prof. Ernst Kantorowicz (heute Princeton, Institute of Advanced Studies) zu machen.

Vertretung zustande kam. Am Ende war es doch wohl Heidegger, der uns aus den Notlösungen schließlich heraushalf, dadurch, daß er Hans Lipps empfahl. Der Göttinger Lipps erschien in Frankfurt, wo ihn niemand kannte, schwarz uniformiert. (Nach seiner Forderung, sich der Wirklichkeit nicht zu entziehen[8], tat er hie und da Dienst als Arzt. Ich ahnte nicht, daß er bald einer meiner nächsten Frankfurter Freunde werden sollte, bis zu seinem frühen Tod an der russischen Front.) Schon wollte alles um ihn erschauern, als er die Unvorsichtigkeit beging, bei einem Besuch im philosophischen Seminar vor seinem Assistenten sich zu entschuldigen, daß er in dieser Maskerade komme. Der hatte nichts eiliger zu tun als ihn zu denunzieren. Es hat wenig gefehlt, so wäre uns unser Philosoph der Wirklichkeit, kaum daß wir ihn hatten, auch schon wieder verlorengegangen.

Wie ich zuerst als einzelner vor meiner Abdankung bewahrt blieb, so blieb ein Jahr später die ganze Universität vor ihrer Abdankung bewahrt. Trotz aller Reinigungen nämlich, trotz aller Beteuerungen, in wie großer Zeit man lebe, mochte auch der frühere Kurator und Professor Kurt Riezler durch eine SS-Abteilung von seinem Katheder verjagt und eingesperrt worden[9], mochten die vier Studenten, die für Kantorowicz gewagt hatten eine Eingabe an den Minister zu machen, diffamiert und relegiert worden sein, mochten solche Tarnungen der Reaktion wie die Verprügelung des Studentenführers im verbergenden Heu bei einem nächtlichen Schulungsmarsch den Abscheu aller derer erregt haben, die »guten Willens« waren, mochte in den weltanschaulichen Zwangsvorlesungen das liberalistische Lachen auf den Lippen der kontrollierten Hörer erstarrt sein[10], mochte bei den großen Aufmärschen der Lehrkörper inmitten der Gewerkschaften, hinter den Eisenbahnern, im gleichen Schritt und Tritt seine Einsatzbereitschaft unter Beweis stellen, ja

[8] Siehe Hans Lipps »Die Wirklichkeit des Menschen«, Frankfurt 1954.

[9] Die einzige laute Stimme, die sich im Auditorium gegen diesen Gewaltakt zu erheben wagte, war die des Ungarn Dr. Kövendi, der als ungarischer Stipendiat in Frankfurt klassische Philologie studierte: Wie so etwas im Lande Schillers und Goethes möglich sei! Als dummen Ausländer ließ man ihn laufen.

[10] Einer der alten philosophischen Privatdozenten begann sein politisches Zwangskolleg mit den Worten: »Wenn ich es wagen darf, mit meinen schwachen Kräften . . .« Donnernder Applaus. – Natürlich reizte der Zwang, unter dem man stand, immer wieder zu heimlichen Durchbrechungen. So schloß einmal M. Kommerell ein Kolleg über den »Simplicissimus« mit des Simplicius verdrehter Bitte aus dem Vaterunser: »Erlöse uns von dem Reich.«

mochte er, gleich einem Sängerchor in der Aula überschaubar aufgestellt, zuletzt es fertiggebracht haben, die Probe zu bestehen, daß beim Horst-Wessel-Lied nicht eine in Augenhöhe emporgestreckte Hand mehr wippte, nicht eine Kehle mehr mit einem Anfall von Indisponiertheit rang, – vor den Augen ihres Gauleiters gelang es der Universität trotz allem nicht, Gnade zu finden[11]. Die sich mehrenden Berufungen »nichtarischer« Professoren nach Frankfurt, ohne daß sie dort lesen durften, der Rektoratswechsel, der es Krieck gestattete, die Universität Heidelberg zu übernehmen, und manches andere ließ keinen Zweifel, daß im Sommer 1934 Frankfurts letzte Stunde geschlagen hatte, daß die Schließung unmittelbar bevorstand. Da ist es der Kurator Wisser gewesen, der auf gut Glück nach Berlin fuhr, im Hotel Excelsior abstieg, beim Portier zufällig einen Bekannten traf, durch diesen mit einem zufällig anwesenden Parteigenossen der Nummer zwei – Hitler war Nummer sieben – bekannt wurde, durch dessen Einfluß Zugang zur Reichskanzlei erhielt und es erreichte, daß der schon zur Unterschrift vorgelegte Erlaß nicht unterzeichnet wurde. Das Alexanderschicksal, nach dem Alexanderroman das Schicksal der im letzten Augenblick durch eine vorsorgliche Hand verhinderten Heroisierung, wie oft mag sich das, im großen und im kleinen, wiederholt haben! Man denke sich aus: Frankfurt als die einzige von allen deutschen Universitäten auf Hitlers Befehl geschlossen! Geschlossen, nach zwanzigjährigem Be-

[11] Als bei einem dieser Festakte inmitten unseres Lehrkörpers M. Kommerell während der zweiten, höher aufsteigenden Liedhälfte (bei: »Und Reaktion erschossen«) zur leichteren Grußform mit gebeugtem Ellenbogen überging, entstand ein allgemeines Erstarren. Er kam glimpflich mit einer Rüge davon. Über die Disziplin zu wachen hatte der Studentenführer Müller, der schnell avancieren und später in Norwegen als Bluthund berüchtigt werden sollte. Unvergessen bleibt mir seine Gestalt, wie er in SS-Uniform bei einer studentischen Biergeselligkeit im damaligen Studentenhaus (dem Vermächtnis eines jüdischen Förderers der Universität, mit Muschelgrotten-Wintergarten), da bei seinem Erscheinen alle von den Sitzen schnellten und wie ein Mann stramm standen, das Podium betretend seine Augen über die Versammlung gleiten ließ, dann wie ein General abwinkte: »Weitermachen!«

Außerakademisches, von dem sehr viel zu berichten wäre, muß beiseite bleiben. So stand ich am Spätnachmittag des 10. Nov. 1938 am Eingang der Festhalle, die heute wieder Frankfurts unschuldiger Stolz und fröhlicher Glanz ist, als die mit Juden beladenen Lastwagen einfuhren. Lastwagen auf Lastwagen, auf denen sie gedrängt standen, z.T. sich gegenseitig hielten, lauter Männer, fast alle in Mänteln, die Gesichter nicht zu entziffern, verschwanden hinter der Polizeisperre. Ein Unbekannter neben mir schrie auf einmal: »Das wird sich rächen!«

stehen, im Jahre 1934! Welchen internationalen Ruhm würden wir davongetragen haben!

Was mich unverdienterweise belohnte, freilich auch zum Teil enttäuschte, das war das Verhalten unserer Studenten. Von dem, was ich meinen Freunden während dieser Zeit verdanke, kann ich hier nicht reden, das ist viel zu frisch, und mein Dank ginge ohnehin auch nicht auf diese Blätter. Unsere Gartenfeste und Shakespeare-Abende im Steinernen Haus in der Altstadt nahmen freilich nun ein Ende, da man den Anschein vermeiden mußte, in zu persönlicher Verbindung miteinander zu stehen. Erst nach und nach kam man in einem kleinen Kreis wieder zusammen. Die Opposition begann von einem bestimmten Niveau an aufwärts. Zum Teil war es der heranwachsenden Jugend rein unmöglich, alles, in was sie hineingeboren schien, immer nur zu negieren[12]. Unverbunden mit den anderen stand ein sturer radikaler Flügel, der in Sprechchören bei jeder Feier vom Podium herunter sein »lachendes Sterben« brüllte.

Von Studentenschicksalen, mit denen ich zu tun hatte, will ich nur eins erwähnen, das des Frankfurter Studenten Werner. Er hatte zu Beginn des Jahres 1939 eine Doktorarbeit bei mir angefangen, gehörte jedoch nicht zu den außerordentlichen Begabungen und war, soweit ich feststellte, ein gläubiger SS-Mann. Als er mich fragte, ob ich es für bedenklich halte, daß er seine Arbeit unterbreche, um im akademischen Austausch eine ihm angebotene Stelle in Frankreich anzunehmen, riet ich ihm nicht ab; eine Gelegenheit, in dieser Zeit der Abschnürung Frankreich zu sehen, sei nicht zu unterschätzen, und in seiner Arbeit könne er auch später wieder fortfahren. Er schien vor einer Entscheidung zu stehen, versicherte sich noch ein-

[12] Wo Parteipropaganda und Schlagworte wie »Volksgemeinschaft« und »Sittliche Wiedergeburt« nicht halfen, taten hymnische Äußerungen verehrter Universitätslehrer das Ihre. Besser als alle Goebbelsreden warben z.B. des Tübinger Historikers Johannes Haller »Epochen der deutschen Geschichte«, 56.–61. Tausend, mit ihrem Geschichte fälschenden Schlußwort, ihren eingestreuten Huldigungen (»Die Tat eines Genius hat auch der deutschen Geschichte die Richtung gegeben, in der sie sich bis heute bewegt und sich auch weiter wird bewegen müssen«, in einem der Vergleiche zwischen Friedrich dem Großen und Hitler). »Im Augenblick, wo dieses geschrieben wird, steht die Welt unter dem Eindruck der Tatsache, daß die Tschechische Republik, in innerer Auflösung zusammenbrechend, sich selbst der deutschen Schutzherrschaft unterworfen hat, um fortan wieder, wie in vergangenen Tagen, von deren Wiederkehr man kaum zu träumen gewagt hatte, ein Glied des Deutschen Reiches zu sein und als Sondergebiet unter des Reiches Oberhoheit ihr nationales Eigenleben zu führen.« – »Wir haben umlernen müssen«, heißt es schlicht im Vorwort zur neuen Auflage 1950.

mal meiner Ansicht, wie um ja nichts zu versäumen, und kam nach Quimper, dem Hafenort in der Bretagne. Ein paar Briefe, einer glücklicher als der andere, trafen ein, der letzte vom Lycée des Garçons, mit dem Poststempel vom 19. Juni 1939. Er erzählte, wie er die Franzosen kennenlerne, wie er sie anders finde, als sie ihm dargestellt worden, wie gern er unterrichte... Kurz darauf erhielten wir die Nachricht, daß er sich erschossen hatte. Das Rätsel, vor dem man stand, rief unter denen, die ihn kannten, eine Erbitterung hervor, die aber bald, da kurz darauf der Weltkrieg ausbrach, hinter anderen Erregungen zurücktrat. Diene dies zu seinem Gedenken!

Eine Umwandlung, die eine ganze Hörerschaft ergriff, erfuhr ich erst in Leipzig, erst seit 1942. Ich hatte das Glück, von Frankfurt, das sich unter seinen Dozentenführern mehr und mehr verdüsterte[13], an diese damals wohl intakteste der deutschen Hochschulen zu kommen. Wenn der Berliner Personalreferent dem Vorschlag der Leipziger Philosophischen Fakultät stattgab, so ist es wohl nicht zuletzt der Leipziger Rektor gewesen, der die Berufung durchsetzte. In Leipzig, der »gnadenlosen Stadt«, wie R. A. Schröder sie zu nennen pflegte, wurde ich von alten und neuen Freunden aufgenommen wie in einer Familie. Heute ist der Leipziger Freundeskreis zerstreut, fast alle, die dazu gehörten, lehren an Universitäten des Westens, aber in dankbarster Erinnerung halte ich fest an unserer Leipziger Gemeinschaft[14]. Dazu kam noch eins, was mich so angenehm in Leipzig überraschte: daß eine Bürgerschaft an ihrer Universität so hängen konnte, so stolz auf sie war, so wißbegierig neugierig zu ihren Veranstaltungen strömte! Ich kannte noch keine Sachsen.

[13] Um die sogenannte »Riezler-Clique« zu zerschlagen, hatte man schon 1934/35 Walter F. Otto von Frankfurt nach Königsberg »berufen«. Der um dieselbe Zeit nach Frankfurt berufene Pädagoge, in Wahrheit Propagandaredner, begann seine Tätigkeit mit einem Kolleg gegen den Humanismus. Das Wissen, ohne das sogar er nicht auskam, bezog er aus Kompendien, nach denen er auch prüfte, auch in Philosophie: um nicht sich und den Prüfling zu »verheddern«. Anderes folgte. Unser Anglist, Glunz, wurde eingezogen und fiel in Rußland. In unserer Philosophischen Fakultät seufzten wir überwacht von einem Dozentenführer aus der medizinischen Fakultät, einem Werkzeug des Gauleiters. Aussprache gab es nur noch privatim.

[14] Genannt seien: der Latinist F. Klingner, jetzt in München, der Archäologe B. Schweitzer, jetzt Tübingen, der Historiker O. Vossler, jetzt Frankfurt a. M., die Juristen F. Wieacker und de Boor, jetzt Göttingen, die Philosophen H.-G. Gadamer, jetzt Heidelberg, und der damals junge K. H. Volkmann-Schluck, jetzt Köln; zu unserem Kränzchen gehörte auch der Zoologe P. Buchner, jetzt Ischia, zuerst auch Heisenberg (Göttingen), auch der verstorbene Kunsthistoriker Th. Hetzer. Durch Redeverbot ausgezeichnet war der Philosoph Th. Litt (1945 fiel er von einem ins andere), dem Anglisten L. L. Schücking war verboten zu prüfen. Der Archäologe H. Koch aus Halle kam häufig herüber. Dem Rektor H. Berve, Althistoriker, jetzt Erlangen, sei nicht vergessen, daß er über der heftig angefochtenen theologischen und juristischen Fakultät seine Hand hielt. Feste waren uns die Besuche R. A. Schröders, dem nur in geschlossenem Kreise, in evangelischen Vereinshäusern, von denen er verschwiegen eingeladen wurde, zu reden erlaubt war. – Durch Klingner kam ich ein paarmal in ein geselliges Kränzchen, dem auch Goerdeler angehörte. Man erzählte sich von ihm unglaublich klingende Äußerungen über eine nahe bevorstehende glückliche Wendung.

Seit der Zerstörung unserer reichen Institute und des üppigen Vorlesungsgebäudes im Dezember 1943 lasen wir erst in der Thomasschule, als auch die zerstört war im Bibliotheksgebäude, als auch das zerstört war in ein paar anderen Schulen, zuletzt in der ehemaligen königlichen Residenz, einem bescheidenen Bau, der sich von anderen Stadthäusern kaum unterschied. Übriggeblieben von meinen Hörern war zuletzt nur noch ein kleines Häuflein, außer Mädchen lauter Kriegsversehrte. Sobald die Sirene ertönte und sich die umliegenden Räume in den Keller entleerten, blieben meine Schäflein ganz allein beisammen im obersten Stockwerk. Nun wurden die Rollen getauscht, ich wurde der Empfangende, und das Gefühl plötzlicher Freiheit machte sich ekstatisch Luft. Da gab es Führer- oder Goebbelsreden, oft schrie alles losgelassen durcheinander. Sobald das Entwarnungszeichen ertönte, stieg ich wieder aufs Katheder, und sie saßen mir zu Füßen. Die Entwarnung wurde zur Warnung. Bei unseren gemeinsamen Ausflügen nach den umliegenden früheren Fürstenschulen, um Ersatz für unsre verbrannte Bibliothek zu schaffen, hatte man, in überfüllten Eisenbahnen, immer nur zu zügeln, daß die Temperamente nicht durchgingen. Voran immer die Mädchen. So sinnvoll wie damals habe ich meine Lehrtätigkeit niemals mehr empfunden und werde sie auch nie wieder so empfinden.

Freilich, wenn ich von sinnvoll rede, so darf ich zwei schwarze Wolken, die darüberhingen und allmählich wie zu einer wuchsen, nicht vergessen: deren eine das war, was ich sah, und deren andere das war, was ich nicht sah.

Was ich nicht sah. Mein gewohnter Spaziergang führte mich in den Leipziger Stadtpark, in das sogenannte Rosental. Am Ende einer weiten Wiese lief der Weg in ein Gehölz, darin verborgen im Gebüsch ein runder Platz, nicht allzu groß, mit Bänken ringsherum, sich öffnete, der früher ein Kinderspielplatz gewesen sein mochte. Jetzt hing über dem Eingang ein gelbes Schild: »Für Juden«. Für

die, denen der Park – dies Plätzchen ausgenommen – nicht erlaubt war. Da sah man sie sitzen, Kinder, Frauen, Männer. Die Leipziger gingen, möglichst nicht von ihrem breiten Weg mit ihren Augen abschweifend, vorüber. Anfangs saßen sie, die Ausgestoßenen, an schönen Tagen viel zu viele für den engen Raum. Allmählich fingen die Bänke an sich zu leeren. Schließlich saßen nur noch zwei bis drei. Zuletzt ein einziger. Dann wurde es öd. Das Gras schoß auf, das Moos kroch über das Holz, die Vögel nisteten und schrien. Noch immer hing das gelbe Schild darüber. Eines Tages, als ich wieder einmal vorüberkam, war auch das nicht mehr da.

Und nun das andere Bild, das Gegenbild. Das, was ich sah.

Kurz nach dem großen Luftangriff auf Dresden im Februar 1945 besuchte ich Schloß Bieberstein, westlich von Dresden, in abseits gelegenem Tal, den Heutigen bekannt aus Bildern des sächsischen großen Biedermeiermalers Ferdinand von Rayski. Auf dem Hinweg begegneten mir geschwärzte Feuerwehren in zahlreichen Zügen, die aus dem rauchenden Dresden nach ihren benachbarten Standorten zurückfuhren. Unter Messinghelmen übernächtige Gesichter alter, müder Männer. Die Wege waren aufgelöst, es regnete und schneite durcheinander. Unter der Toreinfahrt mußte man durch ein Schlammfeld. Die Wirtschaftsgebäude waren mit Flüchtlingen überfüllt. Das an den Berg gelehnte erhöhte Karree des Blumen- und Gemüsegartens, auf architektonisch aufgeteilter, noch vom achtzehnten Jahrhundert zeugender Terrasse, die mit ihren Buchshecken im Sommer ein so farbiges Paradies umfaßt hatte, stand öde und fahl. Das Herrenhaus, ein großer, glatter, nicht unedler Block, um 1750 anstelle der Burg auf einem Vorsprung, der ins waldige Geklüft hinausragte, über dem Tal errichtet, eine der Anlagen, die Goethes »Wilhelm Meister« hätten illustrieren können, war von oben bis unten nur noch ein einziges Notquartier für auswandernde Ausgebombte. Die parkettierten Säle mit Matratzen, Decken, Stroh belegt und vollgestellt mit Möbeln, Bildern, Hausrat und Porzellan aus Dresdener Besitz. Ich ging hinaus, dem Abhang zu, wo unter dem Hochwald die Einsiedelei lag, die der Kammerherr von Schroeter, der Freund Rayskis, in den vierziger Jahren, im romantischen Geschmack hatte erbauen und mit Rayskischen Gemälden schmücken lassen. Von dem letzten Abglanz sächsischer Adelskultur, die Rayski, als einsamer Nachfahr des Barock, in seinen Bildern noch einmal hatte erstehen lassen, schien freilich der Besitzer, kein von Schroeter mehr, doch dafür der vortrefflichste und liebenswürdigste Landwirt, eher noch weniger zu wissen als ich selbst. Ich kehrte zurück, nahm Abschied von den Menschen, zuletzt von der Balustrade vor dem Haupteingang – ihr Bild hing einmal in der Dresdener Galerie – und

fuhr in einem Einspänner mit meinen paar Büchern und Bildern nach der nächsten Bahnstation. Bei dem Austritt aus den Wäldern bot sich mir statt des bekannten ein verändertes Bild. Über dem hügeligen Gelände waren die von Osten kommenden Straßen weit und breit bis an den Horizont bedeckt mit Trecks, Vieh, Karren aller Art, die ländliche Bevölkerung, wie es schien, wohl von halb Schlesien wälzte sich an mir vorüber. Auf der Bahn das dementsprechende Bild: Züge um Züge, aus den Industriedistrikten, in meist unverdeckten Loren, zwischen durchnäßtem Bettzeug, in unendlicher Wiederholung das einförmige Bild entblößten Elends. Wo sich die beiden Fluten kreuzten, gab es Stockungen, Verwirrung, längeren Stillstand, fast ein Lagern, bis von Zeit zu Zeit dann plötzlich die Bewegung wieder weiterging. So wurde an uns getan, was wir an anderen getan hatten. Als Volk im Aufbruch. Damit wir's nicht wieder tun. Damit der kleine Junge, der da im Gedräng den Kuhwagen seiner Mutter nicht mehr wiederfand – er wird sich durchgeweint haben, bis ihn am Abend irgendein anderes Fuhrwerk mitnahm, hat er Glück, so läuft sein Name heute durch den Frankfurter Sender – damit er's nicht wieder tut.

Es dauerte nicht lang, da kam auch der Besitzer von Bieberstein mit seinem Treck an Leipzig vorüber. Nach Leipzig hinein durften die Flüchtenden nicht, da übten noch Hitlerjugend und Sechzigjährige mit der Panzerfaust zu Deutschlands Errettung. –

POSEIDONIOS ÜBER URSPRUNG UND ENTARTUNG

Interpretation zweier kulturgeschichtlicher Fragmente

Es ist nicht mehr zu leugnen, daß die Irrtümer, die unserer 5
Vorstellung von Poseidonios lange Zeit ihr Ziel wiesen, uns oft genug vergeblich in entlegenste Distrikte lockten. Aber daß wir so blind waren, daß wir oft das am Wege Liegende nicht sahen oder für etwas anderes hielten, daran denken wir noch kaum. Und doch gibt diese lange Blindheit, deren wir uns zu erholen anfangen, der Poseidonios-Frage heute einen Reiz der Neuheit: hier sind noch Entdeckungen zu machen, und die Möglichkeit des Findens wird sobald noch nicht erschöpft sein.

Vorsicht allerdings tut not. Wir haben allen Grund, die Dinge uns wieder schwer zu machen. Und eins kommt hinzu, wodurch sich heute jede Arbeit an den Quellen, wie wir glauben, von der früheren Art zu unterscheiden hat: wir lösen nicht mehr, was uns in die Hände kommt, in Übereinstimmungen, in Abhängigkeiten, in Beziehungen auf; wir ziehen keine Fäden um der Fäden willen mehr; wir glauben nicht mehr, Quellenfragen seien zu erledigen durch Beischriften, gleichsam durch Siglen zu den Texten; und wir wissen nichts mehr anzufangen mit Ergebnissen, die weiter nichts zu sagen haben als z.B.: »Hier ist Strabons Quelle Poseidonios«. Etwas anderes ist Verständlichmachen durch Vergleiche, Einreihung der Stellen in die Kette der Motive, Nachweis einer Tradition; etwas anderes ist Kritik der Quellen, ebenso methodisch anders wie nach Ziel und Wesen: die nichts anderes ist als die Entdeckung und Kritik der schöpferischen Ursprünge. Und diese, mag man sie im Autor selbst oder in seiner »Quelle« suchen, als in einem Diesseits oder einem Jenseits: sie sind stets in einem Ganzen. Quellenkritik heißt: von einem Ganzen ausgehen und zu einem Ganzen hingehen, wobei die Beziehung freilich unumgänglich ist, aber doch nur ein Durchgang bleibt. Am Ende steht nicht das Motiv, sondern die Form. Wie das gemeint sei, mag die Untersuchung selbst im weiteren Fortschritt zeigen.

6 *I. Moses als vorzeitlicher Gründer*

Um zu einem neuen Fund den Weg uns zu bereiten, nehmen wir zum Ausgang ein bekanntes 'Fragment' aus den Poseidonischen »Historien«, den Bericht über die Gründung Jerusalems bei Strabon 16. Buch S. 760 C ff. Zwar scheint alles hier bekannt, und doch bleibt immer noch das Eigentümliche, was aus diesem Fragment ein *Poseidonisches* Fragment macht, zu bestimmen[1].

Strabons judäische Ortsbeschreibung, im Begriff sich von Jerusalem zu Jericho zu wenden, wird in ihrer Mitte unterbrochen durch eine geschichtliche, um nicht zu sagen urgeschichtliche Betrachtung über Moses. Der Exkurs zerlegt sich wieder in zwei Teile: erstens in die Geschichte von der Gründung des Jerusalemischen Heiligtums und seiner Entwicklung bis zu einem Reiche, zweitens in einen Vergleich der Mosaischen Gründung mit verwandten Erscheinungen bei Griechen und Barbaren. Nimmt man den topographischen Rahmen ab, so wird der zweite Teil noch deutlicher zu einem kleineren Exkurs, der in den ersten eingelegt ist.

Das für uns Befremdliche an diesem Bericht ist seine Un-
7 bekümmertheit um die biblische Tradition. Doch diese Unbekümmertheit ist keine Willkür: sie bedeutet eine Form, und zwar die Form, vermöge deren aus jüdischer Überlieferung ein Stück hellenistischer Historie wird. Moses erscheint, wenn nicht als griechischer Stadtgründer und Ktistes, so doch abgehoben gegen den Hintergrund eines altgriechischen Gründertums.

Die Gründungsgeschichte harrt noch ihrer Monographie — wie man zu sagen pflegte. Aber diese ließe sich kaum geben ohne eine Formgeschichte der Gründung selbst. Ihr literarisch-historischer Doppelcharakter beruht darauf, daß die Geschichte nicht nur das Geschehene ist, sondern das geistig am Geschehen Ergriffene. Es mag eine Typik geben, die der Gründung selbst anhaftet; es gibt eine Typik, die der Literatur über die Gründung anhaftet. Sehen wir von dem Problem ihrer Beziehung ab,

---

[1] Neuere Literatur: E. Norden, Jahve in hellenistischer Theologie (Festgabe für Harnack), auch gesondert erschienen, Mohr-Siebeck 1921; J. Heinemann, Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion (Monatsschrift f. Gesch. u. Wesen des Judentums, Bd. 83, S. 113 f.) — mir bekannt durch die Freundlichkeit des Verf.; J. Morr, Philologus, N. F. 35 (1925) S. 256 ff. (dem auch der Aufsatz Nordens unbekannt geblieben ist); F. Jacoby, Fragmente der griech. Historiker II C, 1926, 196 ff. — Trotz mancher Abweichung, zu der man sich gezwungen sehen mag, muß hervorgehoben werden, daß Jacobys Werk als kritisches Hilfsmittel und Sammlung überhaupt unübertroffen ist.

begnügen wir uns mit dem Literarischen — was hier genügt —: so gehört zu einer klassischen Gründungsgeschichte eine Anzahl typischer Bestandteile. Etwa die folgenden: 1. Ursachen des Auszugs, als z.B. Zwist, Bedrängnis usw.; 2. Autorisation des Gründers, als z.B. Abstammung, Orakel; 3. Wanderung und Auffindung des Orts, z.B. durch Vorzeichen, kluge Überlegung; 4. Anlage der Burg und Einsetzung der mitgeführten Kulte; 5. Kämpfe gegen die Grenznachbarn, die junge Gründung hat sich zu behaupten usw. Es ist unerläßlich, auch Strabons Geschichte von Jerusalem zunächst in dieses Schema einzuordnen. Ihr Auszeichnendes ergibt sich erst durch den Vergleich.

»Moses war ein ägyptischer Priester und Herr eines Teils von Unterägypten. Mit den Zuständen dort unzufrieden, wanderte er aus und mit ihm viele, die gleich ihm — man werde sich daran des Unterschieds zu anderen Gründungen bewußt — das Göttliche verehrten. Denn er lehrte: die Ägypter irrten, wenn sie die Gottheit unter der Form von Raub- oder Herdentieren darstellten; doch auch die Griechen, wenn sie die Götter menschengestaltig bildeten. Gott sei allein das Umfassende, was uns alle, die Erde und das Meer umfange, was wir Himmel, Kosmos nennen und die Allnatur der Dinge. Aber wie könne ein Mensch 8
bei Vernunft sich unterfangen, davon ein Bildnis zu machen ähnlich den Dingen um uns her? Verworfen werden müsse aller Bilderdienst, nur eines großen heiligen Bezirks und angemessenen Tempelraums[2] bedürfe man für den bildlosen Kult. In diesem Raum sollten die Traumbegabten, für sich selbst und stellvertretend für die anderen, sich dem Tempelschlaf ergeben: wie denn immer eines Guten, einer Gabe, eines ›Zeichens‹ von der Gottheit sich gewärtigen dürfe, wer ein Leben führe in Zucht und Gerechtigkeit. Doch auch nur solche, keine anderen. — Mit solchen Lehren gewann er unter den Einsichtigen nicht wenige zu Anhängern und führte sie bis an den Ort, wo heute inmitten Jerusalems das Heiligtum gegründet steht. Es fiel ihm nicht schwer, ihn in Besitz zu nehmen, denn er schien kaum begehrenswert und nicht dazu geschaffen, um ernstlich umkämpft zu werden. Der Boden ist felsig, zwar die Stadt selbst wasserreich, aber das Land rings arm und dürr und im Umkreis von 60 Stadien auch noch steinicht. Dazu diente ihm als Wehr statt der Waffen der Kult und die Gottheit. (Die zierliche Antithese: ἀντὶ τῶν ὅπλων τὰ ἱερά hebt wieder den Gründer Moses von

[2] σηκός ist das Innere des Tempels. Dasselbe Wort gebraucht nach Poseidonios (Fr. 109 Jacoby) von dem Tempel Jerusalems auch Diodor XXXIV: εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἄδυτον τοῦ θεοῦ σηκόν, οἳ νόμιμον εἰσιέναι μόνον τὸν ἱερέα.

anderen Städtegründern ab.) Denn einen Ort ja nur für deren Einsetzung zu finden, war sein Anspruch. Auch verhieß er einen solchen Kult und einen solchen Opferdienst, der der Gemeinde weder durch übertriebene Aufwendungen zur Last falle, noch durch Ekstasen, noch durch sonst unsinniges Zeremoniell. So ward sein Name groß, und er ward Gründer eines nicht geringen Reichs, da sich die Nachbarstämme willig ihm anschlossen (mit denen sonst die neuen Gründungen zu kämpfen hatten), um der Teilnahme an dem willen, was er darbot.«

»Seine Nachfolger fuhren zwar eine Zeitlang fort in seiner Bahn, übten Gerechtigkeit und lebten in der wahren Gottes-
9 furcht. Als aber dann zur Priesterwürde erstens abergläubige und zweitens ›tyrannische‹ Menschen gelangten, führte der Aberglaube zu den Speisevorschriften, die bei ihnen noch heute in Gebrauch sind, zu der Sitte der Beschneidung, des Verstümmelns[3] usw. Die Tyrannis führte zum Raub. Denn die Abtrünnigen verwüsteten das Land und seine Nachbarländer, die Anhänger der Regierenden raubten der anderen Besitz und unterwarfen große Teile Syriens und Phoenikiens. Und doch hatte ihre Stadt noch immer eine gewisse Würde nicht verloren, nicht Schrecken und Furcht ging von ihr aus als von einer Tyrannenburg, sondern Verehrung und Scheu wie von einem Heiligtum.«

Wie Moses als Gründer durch eine hellenische Form gesehen wird, so ist auch der Gott, den er verkündet, ein hellenischer Gott. Um diesen Gott jedoch genauer zu bestimmen, hat man zweierlei zu unterscheiden. Die Formel: »Gott ist der Himmel« oder »das Umfassende«, ist alt, schon vorsokratisch, aber hatte vormals nicht denselben Sinn. Auch schon vom Gotte der Juden hatte ähnlich Hekataios von Abdera (um 300) angegeben, Moses habe überhaupt kein Bild von ihm gemacht, da er Gott nicht für menschengestaltig hielt: der Himmel, der die Erde umfange, der allein sei Gott und Herr des Alls (ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τὸν τῶν ὅλων κύριον, bei Diodor XL 3,[4]. Aber »der Himmel, der die Erde umfange«, ist noch nicht das *Uns*-Umfangende, das In- und Außer-Mir, der Makrokosmos, der den Mikrokosmos in sich trägt und hält. »Der Himmel, der die Erde umfange«, das erinnert viel eher an den erdumfangenden Äther, zu dem sich Euripides bekennt (Fr. 935 N.): ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα καὶ γῆν

[3] Was gemeint sei, erklärt Norden durch den Hinweis auf Strabon S. 824C: τὸ τὰ θήλεα ἐκτέμνειν.

[4] Norden S. 300. Bedenken, ob Hekataios so geschrieben haben könne, sind unbegründet.

πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις; τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν. Man ziehe die poetische Form ab, und es bleibt der »Erdumfangende«, τὸν τὴν γῆν περιέχοντα, nicht anders als bei Hekataios. Der kosmische Gott der Juden ist bei Hekataios kaum ein 10
anderer als die Weltregenten in Gestalt der Himmelsgötter, an die seine Ägypter glauben (Diodor I 11). Auch sie blicken staunend auf zum »Kosmos«, zur »Natur des Alls«, und fangen an, zwei Hauptgottheiten zu verehren, Sonne und Mond, »als die den ganzen Kosmos lenken und regieren«: τοὺς δ'οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους τὸ παλαιὸν γενομένους, ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν τῶν ὅλων φύσιν, καταπλαγέντας καὶ θαυμάσαντας ὑπολαβεῖν εἶναι δύο θεοὺς ἀιδίους τε καὶ πρώτους, τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην . . . τούτους δὲ τοὺς θεοὺς ὑφίστανται τὸν σύμπαντα κόσμον διοικεῖν. Auch die alten Weisen, die nach Demokrit, indem sie auf das Luftreich deuten, eine erste offenbarte Religion einrichten (Fr. B 30 bei Diels), auch die Urweisen des Aristoteles mit ihrem Glauben an die Göttlichkeit des Himmels, an die Gottheit, die »das All umfange« (Metaph. A 1074a38) lassen sich vergleichen: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος· παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τ' εἰσὶν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν[5]. Bei Strabon dagegen wird nicht nur die Wahrheit dieses Glaubens unterstrichen, es wird nicht nur die stoische Formel dafür eingesetzt (Ζεύς = ἡ τοῦ κόσμου φύσις, z.B. bei Cornutus S. 8,4; 9,2 Lang), die Formel selbst verwandelt ihren Sinn: indem das »*Uns*-Umfangende« neben das, was »die Erde und das Meer umfängt[6],« sich stellt, sogar davor sich stellt, bleibt das Umfangende nicht mehr im Räumlichen, es wird zum Tra- 11
genden, Umfangenden in einem anderen Sinn — es wird zu jenem περιέχον, von dem Poseidonios in der Herakliterklärung sagt, nach Heraklit sei das »uns Umfangende« »vernunfterfüllt«

[5] Dieselbe Formel später z. B. bei dem sog. Onatas: Stob. ecl. I 49 W: der höchste Gott, der über die einzelnen Götter oder Potenzen herrscht: οὗτος δέ κ'εἴη θεὸς ὁ περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον. Die Formel kann bleiben, auch wenn der Gottesbegriff sich ändert.

[6] Man könnte die Frage aufwerfen, weshalb außer der Erde noch das *Meer* genannt sei. Jedenfalls kehrt dieselbe Verbindung wieder bei Areios Didymos, Diels Doxogr. S. 471: εἶναι δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ὅλῳ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα καὶ ἀέρα, κύκλῳ περι ⟨ἐχουσαν⟩ γῆν καὶ θάλασσαν καὶ ἐκ τούτων ἀναθυμιαθεῖσ⟨αν⟩. Statt des fehlenden ἡμᾶς wird hinzugefügt: τὰς δὲ λοιπὰς ψυχὰς προσπεφυκέναι ταύτῃ, ὅσαι τε ἐν ζώοις εἰσὶ καὶ ὅσαι ἐν τῷ περιέχοντι. Daß auch hier Poseidonios zu erkennen sei, habe ich nachgewiesen »Kosmos u. Sympathie« S. 203. Ähnlich die Formel bei Cornutus c. 1: ὁ οὐρανὸς περιέχει κύκλῳ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλατταν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν θαλάττῃ πάντα.

und »sinnbegabt«: ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες (Sextus adv. log. I 126)[7].

Aber auch der Passus über den bildlosen Kult bei Strabon ist nichts weniger als ein Gemeinplatz, wie man deren so und so oft wieder findet: nicht weil Gott unsichtbar, Geist, unkörperlich, unsinnlich, ewig sei, darf ihm kein Bild, kein körperliches, sichtbares, ungeistiges, vergängliches Abbild gefertigt werden, sondern weil die Allnatur im einzelnen doch nie gefaßt wird, weil das All durch »eins der Dinge um uns her« nicht darstellbar ist, geht die Gottheit, das schlechthin »Umfassende«, nicht in das Bild hinein. Nicht Übersinnliches und Sinnliches, nicht Ewiges und Irdisches, nicht Geist und Materie sind die Gegensätze, sondern das unendlich Große, sichtbar Ausgebreitete und das Beschränkende der Gegenstände unseres Gebrauchs.

Daß Poseidonios nicht der Dualist war, für den man ihn lange gehalten, dürfte zwar bald anerkannt sein, immerhin wird es nicht unnütz sein, sich dieser Einsicht auch hier wieder zu versichern, da es in der Wissenschaft kaum zu vermeiden ist, daß 12
die begrabenen Irrtümer von gestern in den Handbüchern von morgen ihre Auferstehung feiern. Auch sogar noch was Jacoby an scheinbaren Parallelen anführt, kann nur dazu dienen, uns den Unterschied noch mehr bewußt zu machen[8]. Der unsicht-

[7] Siehe »Kosmos u. Sympathie« S. 196f. Über die scheinbare Ausnahme, das sog. Fragment des Anaximenes, s. daselbst S. 209ff. Der Poseidonischen Heraklitinterpretation kommt sonst wohl am nächsten Mark Aurel 8, 54: μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι, ἀλλ' ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ. Da tritt der Übergang von der räumlichen Bedeutung von περιέχον zur metaphysischen klar hervor. Aber auch schon in dem sog. Fragment des Anaximenes hat περιέχειν nicht nur räumliche Bedeutung: καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει: das Pneuma trägt und enthält den Kosmos, es ist nicht nur räumlich rings um ihn herum. Aber wie kann das vorsokratisch sein?

[8] Dio 17, 2: οὐδ' ἄγαλμα οὐδὲν ⟨οὐδ'⟩ ἐν αὐτοῖς ποτε τοῖς Ἱεροσολύμοις ἔσχον, ἄρρητον δὲ δὴ καὶ ἀειδῆ αὐτὸν νομίζοντες εἶναι περισσότατα ἀνθρώπων θρησκεύουσι. Tacitus Hist. V 5: Aegypti pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Judaei *mente sola* (das ist freilich etwas anderes als der Kosmos!) unumque numen intellegunt; profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingunt; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum. Der »unsagbare«, »unsichtbare« Gott, der »reine Geist«, im Gegensatz zur »sterblichen Materie«: dieser Gott ist Poseidonios fremd, so fremd, daß er ihn auch im Gott der Juden nicht erkennt, in dem er ihn erkennen müßte, hätte er ihn überhaupt gekannt. Zu »mente sola«, im Gegensatz zu »mortalibus materiis« vgl. die Gottesdefinition bei Cicero Tusc. I 27, 66: mens soluta et libera, segregata ab omni concretione mortali. Daß das nicht Poseidonios sein kann, findet man bewiesen Kosm. u. Symp. S. 292ff. Weitere Gegenbeispiele bei J. Geffcken, Archiv f. Religionswiss. XIX (1919) S. 295ff. (der irrtümlich die ganze Tradition der philosophischen Rechtferti-

bare, unsinnliche, rein geistige Gott der Juden erscheint in der griechisch-römischen Literatur nicht eher, als das Sichtbare und Unsichtbare auch im Gottesbegriff der griechisch-römischen Welt selbst anfängt sich zu scheiden[9]. Will man eine Parallele zu der Poseidonischen Entgegensetzung des schlechthin Umfassenden zu aller gegenständlichen und örtlichen Beschränktheit, so wird man am ehesten an eine der Gottesformeln Philons sich erinnern: Gott sei das Umfassende, das Nicht-Umfaßte, daher nicht an einem Ort, sondern alles erfüllend. Der Zusammenhang lehrt, daß damit, soweit man nur die *Formel* in Betracht 13
zieht, nicht die Räumlichkeit schlechthin negiert zu sein braucht, sondern nur die örtliche, vereinzelte Erscheinung, z. B. Leg. alleg. III 6: ὁ φαῦλος δοκεῖ εἶναι τὸν θεὸν ἐν τόπῳ, μὴ περιέχοντα, ἀλλὰ περιεχόμενον· οὗ χάριν καὶ οἴεται ἀποκρύπτεσθαι, ὡς κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος οὐκ ὄντος τοῦ αἰτίου. Ähnlich Leg. alleg. III 51 usw. Das »Umfassende«, als *Formel*, von der Gottheit ausgesagt, ist ein Begriff der griechischen Philosophie, geprägt, für Philons Zeit, zumal durch Poseidonios[10]. Hüten müssen wir uns allerdings

gung des Bilderdienstes, bei Varro, Dion von Prusa, Maximus von Tyrus u. a., von Poseidonios herleitet). — Dem Pliniusfragment aus den Lucanscholien II 593 Us.: Livius de Judaeis: Hierosolymis sacrum cuius deorum sit non nominant, neque ullum ibi simulacrum est, neque enim esse dei figuram putant (aus der Geschichte des Jahres 63), ist nichts Genaueres zu entnehmen. S. Norden S. 298.

[9] Über den Anfang dieser Scheidung s. Kosm. u. Symp. S. 293 f.

[10] Wie oben angedeutet, hat τὸ περιέχον als Gottesformel die Neigung, von der Bezeichnung eines räumlichen Verhältnisses ins Metaphysische zu schillern; auch dies Schwanken findet sich bei Philon, z. B. Leg. alleg. I 44: θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἴη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν. — Auch zur griechischen (Poseidonischen) Spekulation über den menschlichen, beschränkten ἴδιος νοῦς, im Gegensatz zum göttlichen κοινὸς νοῦς (Fragment bei Sextus, ebendasselbe, das auch von dem περιέχον handelt, s. Kosm. u. Symp. S. 193 ff.) finden sich bei Philon Parallelen, z. B. Leg. alleg. III 228: Wer τοῖς ἰδίοις λογισμοῖς vertraut, erbaut die Stadt des Nus, der da Vernichter ist der Wahrheit. III 43: ὅταν ἀδολεσχῇ καὶ ἰδιάζῃ θεῷ, ἐξέρχεται ἀπολείπων ἑαυτὸν καὶ τὸν ἴδιον νοῦν usw. Es ist nicht möglich, diese Lehren unmittelbar an das bekannte Heraklitfragment zu knüpfen, eine stoische Theologie ergibt sich — aber wieder ist der Sinn bei Philon ganz verändert. — Dasselbe stellt sich heraus für seine Lehre von der Symphyie, Leg. alleg. III 38: ἐν τῷ σποράδι καὶ πεφορημένῳ νῷ (der sich aus der göttlichen Gemeinschaft absondert), ὃς συμφυΐας καὶ ἑνώσεως τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐστέρηται (τὸ καλὸν ist platonisierende Umschreibung für τὸ θεῖον). Συμφυΐα καὶ ἕνωσις, die beiden Begriffe ebenso verbunden, gibt es in der stoischen Physik bei Poseidonios, ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ (s. Kosm. u. Symp. S. 35 u. 106), ἑνοῦται καὶ συμφύεται (S. 174, vgl. auch S. 118), und daß es sie auch in der Theologie wie in der Erkenntnislehre gegeben hat, läßt sich er-

14 davor, die Formel für den Sinn zu nehmen, denn der Sinn ist allerdings bei Philon so verschieden, daß man, um ihn darzustellen, zugleich seine ganze Theologie darstellen müßte. Aber so ist's überhaupt mit seinen Formeln, nicht nur mit den metaphysischen (γένος εἶδος, εἰκών, οὐσία γένεσις, δυνάμει ἐντελεχείᾳ), sondern auch mit den ethischen (προκόπτων, ἀπαθής usw.) und mystischen (κορυβαντιᾷν, βακχεύειν usw.). Mit dem griechischen Dionysos hat Philons Ekstase ebenso wenig gemein, wie seine Ideen mit den Ideen Platons. Die Formeln sind griechisch, der Sinn östlich. Auch als Zeugnisse zur griechischen Philosophie dürfen sie nur als Formeln, nicht als Sinn verwandt werden. —

Der Lehre von dem Weltgott folgt die Lehre von der Divination. Zwar hat man den Tempelschlaf beanstandet[11]. Seine Bezeugung, außer dieser Strabonstelle, sei nicht einwandfrei. Jacoby hat den Satz, der von ihm handelt, eingeklammert[12]. Aber wozu würde Moses alsbald in dem ethnographischen Exkurs einem Amphiaraos und Trophonios an die Seite gestellt, wenn nicht auch Moses Gründer eines Traumorakels wäre? Dieser Satz über den Tempelschlaf ist ferner mit dem folgenden verbunden dadurch, daß unter den Gaben Gottes ausdrücklich die »Zeichen« mitgenannt sind. Fehlte dieser Satz, so würde die Hervorhebung der Zeichen unverständlich. Aber auch diese Verbindung, in solcher Hervorhebung, ist nicht so sehr dem jüdischen Gebrauch entnommen, als der stoischen Theologie. Wenn
15 schon von jeher für den orthodoxen Stoiker die Divination in der göttlichen Fürsorge, in der Pronoia einbegriffen war, sofern vernunftgemäß die Position des einen stets die Position des anderen fordere[13], so entwickelt sich bei Poseidonios aus der

schließen: χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, in demselben Fragment bei Sextus; παντὸς δ'αὐτῶν (τῶν ψυχῶν) κινήματος ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται (bei Epiktet, Kosm. u. Symp. S. 117); συμπεφυκότες ἐκείνῳ (scil. τῷ θείῳ: Dions Olympikos, Kosm. u. Symp. S. 199). Aber wieder ist der Sinn der συμφυΐα in der griechischen Spekulation ein anderer als bei Philon.

[11] Siehe Norden S. 293, der zugleich bemerkt, daß die beiden hier unterschiedenen Arten des Tempelschlafs dem allgemeinen hellenistischen Gebrauch entsprechen.

[12] »Dem αὐτούς fehlt die Beziehung (mir nicht ganz verständlich; ist doch Gegensatz zu ἄλλους); der Satz fällt grammatisch und inhaltlich aus dem Zusammenhang(?). Das sieht mehr nach einer Randbemerkung aus, die ja schließlich von Strabon aus Poseidonios genommen sein kann. Aber sicher ist nur, daß der Satz nicht in Strabons unmittelbarer Vorlage stand" (die nämlich Timagenes gewesen sei).

[13] Man vgl. die logische Conclusion Chrysipps bei Cicero de div. I 38, 83: Sunt autem di: significant ergo (Chrys. Fr. 1192 Arnim). Diogenes Laertius

logischen Beziehung eine mikrokosmisch-makrokosmische, dynamische Identität, sofern das All, d. h. die Gottheit selbst, einen geheimnisvoll semiotischen Charakter annimmt: in demselben Grade, wie die Mantik nicht mehr mit dem bloßen Eintreffen vorhergesagter Dinge sich begnügt, sondern ins Weltwesen, ins All und Eine, ins Geheimste, Innerste der Gottheit vordringt[14]. Das Weltwesen, das Uns-Umfangende, das Weltwesen, das sich durch Zeichen Offenbarende, das Weltwesen, das in uns sich geheimnisvoll Verkündende, für Poseidonios ist das eine nicht ohne das andere. Das im Makrokosmos Äußerste und das im Mikrokosmos Innerste, der Raum der Körper um uns, die lautlose Stimme in uns, um uns her der Kosmos, in uns selbst der Dämon, nach den Disziplinen ausgedrückt: Physik (Physiologie) und Mantik: sind die Pole seines Denkens, ihre Übereinstimmung der Sinn seiner Lehre von der »Sympathie«.

Der Gott des Moses ist der Gott des Poseidonios! Ist es nur die Blindheit, wenn er seinen eigenen Gott statt des mosaischen beschreibt? Aber gefördert wird der Tausch durch die Gewalt der urzeitlichen Perspektive. Moses ist einer der alten Künder, die zugleich die urzeitlichen Herrscher waren, die die Samen einer noch organischen, dem Menschen eingeborenen Religion in spätere Zeiten fortgetragen haben, ein Nachfahr der Weisen, 16
die wir aus der Poseidonischen Kulturgeschichte kennen. Sein kosmischer Gott gemahnt an die kosmischen Lehren der Druiden, an die druidische »Physiologie«, wie Poseidonios das zu nennen liebt. Die Gottes-Erkenntnis seines Moses speist sich aus demselben Quell, wie die der griechischen Verkünder dieses Gottes; eine auf uralter Tradition beruhende Erkenntnis aller alten Philosophen formuliert sich in dem Satze: das Gleiche erkennt das Gleiche! Παλαιὰ γάρ τις ἄνωθεν παρὰ τοῖς φυσικοῖς κυλίεται δόξα περὶ τοῦ τὰ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωριστικά, Sextus adv. log. I 16[15]. Moses muß Pantheist sein, weil der Pantheismus die Ur-Religion der Völker ist: »die eingewachsene Religion, die nicht zufällig, hier und dort (ὡς ἔτυχε), sondern bei allen Völkern mit

VII 149: καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι. Cicero de div. I 51, 117: haec si tenemus (scil. esse deos et eorum providentia mundum administrari eosdemque consulere rebus humanis) ... profecto hominibus a dis futura significari necesse est. Ebenso I 58, 132.

[14] Kosmos und Sympathie S. 230, 242, 245, 248. Poseidonios S. 471. Noch Jamblich bemerkt: ἥκει δὴ οὖν εἰς ταὐτὸ τῷ περὶ τῆς δημιουργίας (das neuplatonische Äquivalent der stoischen »Physik«) καὶ προνοίας τῶν θεῶν λόγῳ καὶ ὁ περὶ τῆς μαντικῆς ἀπολογισμός (Kosmos und Sympathie S. 255).

[15] Poseidonios S. 417; Kosmos und Sympathie S. 200.

Notwendigkeit besteht (ἀναγκαία παρὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι)[16].« Seine Bedeutung ist, daß er auf einer reinen, darum bildlosen Verehrung dieses Gottes einen Staat errichtet. Was mit der Idee dieses Kults nicht übereinstimmt, ist Entartung.

Die urzeitliche Perspektive zu eröffnen, dient der folgende Exkurs. Er erst erklärt die neue, wohl auch für die Zeitgenossen ungewohnte Deutung. Er bedeutet, ein Exkurs im eminenten Sinn, eine Durchbrechung der pragmatischen Geschichte, einen Übergang von der Institution zum Wesen der Beziehung zwischen Mensch und Gott.

»Denn dies liegt so begründet in der Natur und ist gemeinsam Griechen und Barbaren: das Leben der Menschen, als staatlicher Wesen, untersteht einem vereinenden *Befehl* — einem gemeinsamen Gebot. Denn nur so wird möglich, daß die vielen eines und dasselbe tun zu gegenseitiger harmonischer Verbindung — und das heißt doch Staat —, ja daß sie überhaupt als gesellige Wesen leben. Nun aber ist der Befehl doppelter Art, entweder göttlichen oder menschlichen Ursprungs. In der Urzeit[17] stand
17 der Befehl göttlichen Ursprungs höher in Rang und Würde. Deshalb die Menge der Orakelsuchenden in dieser Zeit, die Menge derer, die bald nach Dodona reisten, ›um aus dem Wipfel der Eiche den Rat des Zeus zu vernehmen‹ (Odyssee 14, 328), d. h., um Zeus zum Berater zu haben, bald nach Delphi, ›um den Sohn, den ausgesetzten, zu erfragen, ob er nicht noch lebe‹ (Euripides, Phoin. 34); so war bei den Kretern Minos ›König als Genoß des großen Zeus, neun Jahre lang‹ (Od. 19, 179), weil er neun Jahre lang, nach Platon (Minos 319 C), zur Grotte des Zeus stieg, um von ihm die Befehle zu empfangen, die er den Menschen überbrachte. Ähnlich Lykurg, der ihn zum Vorbild nahm, der immer wieder, wie es scheint, zur Pythia reiste, um von ihr zu erfragen, was für Aufträge er an die Lakedämonier auszurichten habe. Mag es um die Wahrheit damit stehen wie immer[18]: die Menschen jedenfalls glaubten daran und hielten es

[16] Poseid. S. 412, nach Dion v. Prusa or. XII.

[17] οἵ γε ἀρχαῖοι: man vgl. Ausdrücke wie ἀρχαία κατάστασις (Norden, Agnostos Theos S. 372f.; 399), die »prisci« bei Cicero usw.

[18] Morr S. 266 findet in diesen Sätzen »Ironie« und »Skepsis«: »Darum Skepsis gegenüber allem, so auch betreffs der Beziehung Lykurgs zum delphischen Orakel ... Noch ein Zweites liegt in diesen Worten: ›die *Wahrheit* findet sich im allgemeinen *nicht* bei der Menge‹« usw. Und das bei der Unterscheidung zwischen »menschlichem« und »göttlichem Befehl«! Und das bei der Zurückführung des »göttlichen Befehls« auf die »Natur der Dinge«! Daß die Frage nach der »Wahrheit« für den Philosophen komplizierter ist und tiefer liegt als für den einfach Gläubigen — wie ist das anders denk-

danach mit ihren Bräuchen. Deshalb auch das Ansehen, dessen die Propheten sich erfreuten, die sogar der Königswürde wert befunden wurden, als die Überbringer göttlicher Befehle und Weisungen, und das nicht nur im Leben, sondern auch im Tod. So auch Teiresias, ›dem auch im Tode Persephoneia Bewußtsein gab, allein besonnen zu sein, wo die anderen huschen als Schatten‹ (Od. 10,495). Und so auch Amphiaraos, Orpheus und Musaios, auch der Gott der Geten, Zamolxis . . ., bei den Bosporanern Achikar, bei den Indern die Gymnosophisten, bei den Persern die Nekromanten und Hydromanten, bei den Assyrern 18
die Chaldäer, bei den Römern die etruskischen Opferschauer. Solcher Art waren auch Moses und seine Nachfolger. Ihre Anfänge waren nicht gering, doch sind sie dann entartet.«

Wir mögen, um das Eigentümliche dieses Exkurses zu erfassen, wieder mit dem Gegenteil, d. h. mit Hekataios anfangen. Denn auch hier stimmen zwar beide scheinbar überein, auch Hekataios redet von »Befehlen« und »Überbringungen«, προστάγματα und παραγγέλματα, auch Hekataios nennt den Hohen Priester »einen Überbringer göttlicher Befehle« (Diodor XL 3, 5—6): καὶ νομίζουσιν αὐτοῖς ἄγγελον γίνεσθαι τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων· τοῦτον δὲ κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς ἄλλας συνόδους φησὶν ἐκφέρειν τὰ παραγγελλόμενα. = Strabo: παρ' ἐκείνου (τοῦ Διός) τὰ προστάγματα λαμβάνων . . . ἃ προσήκει παραγγέλλειν usw. Aber bei Hekataios bleiben diese göttlichen Befehle innerhalb der menschlichen Zweckmäßigkeit befangen; Zweck und Sinn göttlichen Auftrags ist die Unterwerfung unter den Gesetzgeber. Wie sein Begriff des Nomos überhaupt sich zwar von dem sophistischen Begriff des Nomos unterscheidet: durch seine Vernünftigkeit und förderlich politisierende, auf Tugend eingerichtete Zweckmäßigkeit; wie die Entdeckung dieses Zwecks — nach Aristoteles und Platon — einen neuen Anlaß gibt, die Sitten und Gesetze der Barbaren zu interpretieren: so entdeckt er zwar auch in der göttlichen Beauftragung des Moses einen solchen Zweck: der Sinn ergibt sich aus der Anwendung; das überall Erklärende des Nomos liegt in seiner Wirkung auf die Menschen, so sehr, daß nun diese neu gewonnene Erklärlichkeit nach immer neuem Stoff zu hungern anfängt. Denn je fremder und absonderlicher auf den ersten Blick der Nomos scheint, desto stärker der Reiz, einen verständlichen,

bar? Um als Pädagog zu reden: es fehlt jeder Sinn fürs Ganze. So z.B. wird der Anfang des Exkurses interpretiert: »Ist es doch allgemein menschlich, daß sich die Menschen, als Gemeinschaftswesen, einer Autorität unterordnen« usw.

erbaulichen und anerkannten Zweck dahinter zu entdecken. Nicht umsonst wählt Hekataios Juden und Ägypter.

Doch je mehr die Frage nach dem Zweck alles durchhellt, desto bedeutungsloser bleibt die Frage nach der Ursache. Daß 19 hinter diesen »Nomoi« eine »Physis« stünde, ein gemeines Wesen, das sie trüge — kein Gedanke liegt ihm ferner. Daß die Mannigfaltigkeit der Nomoi sich aus einer Ur-Einheit entwickle, Prägung einer Urform im verschiedenen Material der Länder, Rassen, Klimata, dieser Gedanke vollends, durchgeführt am ganzen Material der hellenistischen Ethnographie — das hat erst Poseidonios ausgedacht[19]. Er erst erfaßt die Dinge nicht mehr aus dem Äußeren, nach den Zwecken, sondern aus dem Inneren, nach den Kräften. Nach Hekataios z.B. kommt die Auflösung des alten Judentums von außen: von der Assimilation an persische und makedonische Sitte. Nach Strabon, d. h. nach Poseidonios, nicht von außen, sondern durch den *inneren* Wandel ihrer selbst: durch den Verfall der alten Religion und Zucht.

Die Ähnlichkeit dieses Exkurses mit dem urgeschichtlich-ethnographischen Kapitel in Ciceros erstem Buche de divinatione 88 hat sich nicht verbergen können[20]. Aber diese Ähnlichkeit ist nicht nur eine Ähnlichkeit des Materials, beruht nicht nur darauf, daß hier wie dort Dodona, Delphi und Lykurg einander folgen[21], daß Amphiaraos und Trophonios hier wie dort 20 als Seher und zugleich als Könige erscheinen, daß die urzeitliche Personalunion nicht nur in beider Leben, sondern auch nach beider Tod, durch Ehren und Vergötterung hervortritt — wozu hier wie dort derselbe Vers der Nekyia zitiert wird —: diese Ähnlichkeit reicht weiter, sie umfaßt zugleich die Form, die

[19] Zu vergleichen sind auch die Gedanken über das urzeitliche, in der Natur begründete »imperium« in Senecas neunzigstem Brief. Nur scheint »imperium« da mehr Übersetzung von ἀρχή als von πρόσταγμα: haec (philosophia: d. h., nach Poseidonios, die dem Menschen eingeborene Ur-Weisheit) docuit colere divina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium. quod aliquamdiu inviolatum mansit . . . sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur, eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio. Naturae est enim potentioribus deteriora summittere . . . Übrigens ist es unmöglich, dies ins Griechische zurück zu übersetzen; der Unterschied zwischen der römischen Antithese und der griechischen Geschichtsbetrachtung ist zu groß.

[20] Norden S. 295.

[21] Um dies zu Nordens Beispielen hinzuzufügen, Cicero I 43,95: iidemque de rebus maioribus semper aut Delphis oraclum aut ab Hammone aut a Dodona petebant. Lycurgus quidem, qui Lacedaemoniorum rem publicam temperavit, leges suas auctoritate Apollinis Delphici confirmavit.

äußere wie die innere: wie bei Strabon das Ganze sich teilt in »Griechen und Barbaren«, nach der Überschrift: κοινόν ἐστι τοῦτο καὶ τοῖς Ἕλλησι καὶ τοῖς βαρβάροις (wenn am Ende die Barbaren nun zu kurz kommen, so liegt das am Exzerpt), so bringt auch Cicero zuerst die »griechischen«, dann die »barbarischen« Belege[22], und auch die barbarischen sind hier wie dort die gleichen: die persischen Magier, »in Syria Chaldaei«, die Etrusker ...[23]. Über alles aber hier wie dort dasselbe Konvergieren einer Mannigfaltigkeit nach ihrer Einheit. Cicero beantwortet in aller Form die Frage, weshalb Moses, als Nachfahr der urzeitlichen Staatsgründer, Orakelgründer sein muß: Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant; ut enim sapere, sic divinare regale ducebant.

Einem Hekataios bleibt Moses Zivilisator. Was ihn zum Gründer auserwählt sein läßt, ist nicht die Gotteserkenntnis, sondern seine Überlegenheit an Einsicht und Mut, φρόνησις und ἀνδρεία. Er ordnet das Staatswesen, teilt die Bürgerschaft in zwölf Phylen — nach der Zahl der Monate —, bestimmt und autorisiert zu Überbringern göttlicher Befehle die geborenen Führer (φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχοντας), macht sie zu Regenten, Priestern, Richtern und Gesetzeshütern, stiftet den vernunftgemäßen Kult, doch auch die kriegerischen Tugenden ist er bemüht zu wecken (ebendeshalb muß die kriegerische Ausdehnung des Reichs, die Kämpfe mit den Grenznachbarn, bei Poseidonios Zeichen des beginnenden Verfalls, bei Hekataios schon am Anfang stehen); so gibt er auch Gesetze über die Verteilung des 21
Besitzes, über die Ehe, über Laienstand und Priesterstand ... Aber wieweit bleibt er davon entfernt, etwas erkannt zu haben, was in der Natur der Dinge liegt! Der Sinn des »Befehls« (πρόσταγμα), mag auch das Wort dasselbe sein, erscheint bei Poseidonios, gegen Hekataios, ebenso verwandelt, wie der Sinn des göttlichen »Umfangenden« (περιέχον)[24].

[22] Norden S. 295.

[23] Der Übergang steht I 41,90: eaque divinationum ratio ne in barbaris quidem gentibus neglecta est. — Daß Cicero den Zusammenhang an einer Stelle unterbricht, habe ich Poseidonios S. 429 angemerkt.

[24] Zu Nordens Hypothese (a.a.O. S. 296) einer »Überarbeitung« und »Erweiterung« des Polybios durch Poseidonios (um der Konkordanz mit Strabon I S. 23f. § 15 willen: μάντεις τε καὶ ἱεροσκόπους ἀποδείκνυσθαι βασιλέας) hat Jacoby S. 199 bereits ziemlich das Wesentliche bemerkt. Es handelt sich da um die *Ehren*, die man den *Erfindern* habe zuteil werden lassen; man habe sie zu Königen gemacht, nicht anders als man die Erfindungen auch Göttern zugeschrieben habe: οὕτω δὲ καὶ τῶν θεῶν ἕνα ἕκαστον, τῶν χρησίμων τινὸς εὑρετὴν γενόμενον, τιμᾶσθαι. Die Erfinder füllen in der rationalistischen

Die Lehre, daß der Staat die Ausführung eines »Befehls« sei, wiederholt sich in Dions Olympikos (XII), wo zwischen zwei Arten von religiösen Vorstellungen unterschieden wird: zwischen der Religion der Dichter, auch »freiwillige« oder »ermahnende« genannt, und der des Staats, als einer »zwingenden« oder »befehlenden«: τὴν μέν τινα ἑκουσίαν καὶ παραμυθητικήν, τὴν δὲ ἀναγκαίαν καὶ προστακτικήν. Die zweite Art beruhe auf dem »*Befehl*« (πρόσταξις) der »Gesetzgeber«. Da das System, das dem Olympikos zugrunde liegt, in Poseidonischen Begriffen wurzelt (Poseid. S. 411, Kosm. u. Symp. S. 199), so fügt es sich zum übrigen, daß auch die Lehre von den Arten des »Befehls« bei Strabon damit übereinstimmt.

Die Dinge rein zu zeigen, in natürlicher Vollkommenheit, ist der Vorrang der Ursprünge. Es folgt daraus, daß Ursprung und Entartung zu Correlativen werden. Die Entartung zeigt sich nun
22 in einer doppelten Entwicklung. War im Anfang die wahre Erkenntnis Gottes mit dem wahren sittlichen Verhalten unlöslich verbunden — wie das Poseidonios selbst gelehrt hat[25] —; ja, war auch die Mantik eine Gabe, die wie alle Gaben Gottes nur den wahrhaft Frommen und *Gerechten* widerfahre — wie an dies Verhältnis zwischen Frömmigkeit und Mantik Poseidonios selbst geglaubt hat[26] —: so entartet nun die Frömmigkeit in Aberglauben, θεοσέβεια in δεισιδαιμονία, in demselben Maß und aus denselben Gründen, wie die »Gerechtigkeit« sich in die »Tyrannis« wandelt. Daher ist die Gliederung in § 7 streng symmetrisch: χρόνους μέν τινας ἐν τοῖς αὐτοῖς διέμενον 1. δικαιοπραγοῦντες 2. καὶ θεοσεβεῖς ὡς ἀληθῶς ὄντες, ἔπειτ' ἐφισταμένων ἐπὶ τὴν ἱεροσύνην 1. τὸ μὲν πρῶτον δεισιδαιμόνων 2. ἔπειτα τυραννικῶν
23 ἀνθρώπων[27]. Das heißt: Aberglaube ist Entartung wahrer Frömmig-

Mythendeutung eine ganze Klasse; Strabons, d. h. des Polybios, Liste ließe sich noch sehr vermehren. Aber das Herrschertum dieser Erfinder ist nur eine *Ehre*, nur eine τιμή, etwas Nachträgliches und also doch Zufälliges, nicht etwas, was im Wesen der Erkenntnis selbst liegt, in der Entwicklung des menschlichen Geistes begründet ist. Von einer Abhängigkeit ist keine Rede.

[25] Poseidonios S. 421f., 329.

[26] Cicero de divinatione I 53,121: ut igitur, qui se tradidit quieti praeparato animo cum bonis cogitationibus, tum rebus ad tranquillitatem adcommodatis, certa et vera cernit in somnis, sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior. Ich muß danach meinen Zweifel (Kosmos u. Symp. S. 272 Anm. 2) korrigieren. Zur Quelle vgl. auch S. 227 daselbst.

[27] Der Gegensatz zwischen θεοσέβεια und δεισιδαιμονία wie z.B. bei Cornutus S. 76 Lang: οὔτω μόνως εἰς τὸ εὐσεβεῖν ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων. Ebenso Cicero de div. II 72,148: nec vero superstitione

keit und Mantik, wie Gewaltherrschaft Entartung echter Königsherrschaft. Wie der Seher mit dem Herrscher einst zusammenfiel, so ist der Sinn des Sehers trüb geworden, wie die Kraft des Herrschers schlecht geworden ist. Die reinen Urbilder zeigt uns die Urzeit.

Dieselbe Verbindung zwischen »Frömmigkeit« und »Gerechtigkeit«, εὐσέβεια und δικαιοσύνη, als dem Verhalten, das man dem Göttlichen, und dem, das man den Menschen schuldet, wiederholt sich, sicherlich nicht zufällig, in einem Poseidonischen Zitat bei Athenaios VI S. 274A (Fr. 59 Jacoby): (bei den alten

tollenda religio tollitur ... quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae (durch die Erkenntnis des »Alls«), sic superstitionis stirpes omnes eligendae. Die Religion untrennbar von der Erkenntnis der Natur: das könnte, vielmehr wird auch Poseidonios so gesagt haben. Auf die Verbundenheit der wahren Mantik mit der wahren Sittlichkeit, wie umgekehrt des »Aberglaubens« mit moralischer Entartung, weist auch die Verteidigung des Quintus, de div. I 58, 132 (nach der Aufzählung der nicht institutionellen Gattungen der Mantik): non enim sunt ii aut scientia aut arte divini, sed superstitiosi ... ego autem, qui et curare arbitror et monere etiam ac multa praedicere (scil. deos), levitate, vanitate, malitia exclusa divinationem probo.

Ein Wort gegen die Methode jener »Unterschiedsvermischung«, gegen die ich Poseid. S. 408 mich gewandt habe, kann ich auch hier nicht unterdrücken. So führt Morr z.B. als Beleg dafür, was Poseidonios von der δεισιδαιμονία angeblich gedacht habe, das angebliche »Poseidonische« Fragment aus Strabon I 2, 8 S. 19C an: οὐ γὰρ ὄχλον ... ἐπαγαγεῖν λόγῳ δυνατὸν φιλοσόφῳ καὶ προκαλέσασθαι πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα καὶ πίστιν, ἀλλὰ δεῖ καὶ δεισιδαιμονίας. Die durchaus entgegengesetzte, mit Polybios übereinstimmende Wertung der Deisidaimonie geht ihm nicht auf; ja nicht einmal die gänzlich abweichenden urgeschichtlichen Voraussetzungen werden ihm bewußt. Die Gründe, die ich Poseid. S. 408ff. gegen Poseidonios anführte, schienen ihm offenbar nicht der Erwähnung wert. Und damit steht er nicht allein: man sehe W. Kroll, Studien zum Verständnis der röm. Literatur (1924) S. 49f., 52, 56, 59, 78f. Einige Unterschiede mehr oder weniger fallen ja doch nicht ins Gewicht. Nach dem angeblichen »Fragment« z.B. ist die Urzeit das *Kindesalter* der Menschheit, der Mythos ein *kindliches* Vorstadium, »Proömium« der späteren Wissenschaft, Geschichte und Philosophie, aber es fehlt ihm *jeder* Wahrheitskern, sein Ursprung ist kindliche Wißbegier und seine Aufgabe Erziehung der Unmündigen. Denn da die Menschen noch wie Kinder waren, so bedurften sie auch keiner anderen Mittel als die Kinder. Die Vorzeit und was sie erfüllt, Mythos und Staat, trägt einen kindlichen, naiv-treuherzigen Charakter — beinahe infantil: μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας! Und fragt man nach der Religion, so ist sie Deisidaimonie! Wie daraus der Gedanke der Entartung sich entwickle, wie das alles mit der Theorie des Poseidonios von der Ur-Weisheit der Urzeit, von der Urreligion der Völker zu vereinen sei, wie dieser Moses, als Gesetzgeber die »Einsichtigen« um sich scharend, zu jenen Gesetzgebern »kindlicher Schreckgespenste« sich verhalte: — nun, auch das herauszufinden dürfte mit der üblichen Methode nur ein Kinderspiel sein! S. auch S. 438 Anm. 59.

Römern herrschte) ἔτι δὲ εὐσέβεια μὲν θαυμαστὴ περὶ τὸ δαιμό-
24 νιον, δικαιοσύνη δὲ καὶ πολλὴ τοῦ πλημμελεῖν εὐλάβεια πρὸς πάντας ἀνθρώπους. Auch die Historien waren ein moralisches Werk[28].

Die Übereinstimmung des Poseidonios mit sich selbst, d. h., die Übereinstimmung seines historischen Werks (Strabon) mit seiner Theorie der Mantik (Cicero de divinatione), reicht so weit, daß man hier an der Frage der Priorität nicht mehr vorbeikommt. Man vergleiche Strabon: καθάπερ καὶ ὁ Τειρεσίας, 'τῷ καὶ τεθνεῶτι νόον πόρε Περσεφονεία οἴῳ πεπνῦσθαι, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι'. τοιοῦτος δὲ ὁ 'Αμφιάρεως ... mit Cicero I 40, 88: Amphilochus et Mopsus Argivorum reges fuerunt, sed idem augures ..., atque etiam ante hos *Amphiaraus* et *Tiresias* ... clari et praestantes viri ..., *quorum de altero etiam apud inferos Homerus ait solum sapere, ceteros umbrarum vagari modo: Amphiaraum* autem sic honoravit fama Graeciae, deus ut haberetur. Die Übereinstimmung ist wörtlich. Aber es fehlt in der Theorie der Mantik — Moses! Moses könnte ausgefallen sein. Und doch, wenn wir bei Strabon, d. h. im Geschichtswerk, am Ende der Aufzählung den Satz finden: ein solcher war *auch* Moses; wenn wir — oder irre ich? — eine gewisse *Anstrengung* bemerken, Moses dieser Liste einzugliedern; wenn Moses, neben Teiresias und Amphiaraos, mag man ausholen, so weit man wolle, sich denn doch etwas *befremdlich* ausnimmt, jedenfalls um einiges befremdlicher als alles, was man in der Mantik sonst zusammen findet: so kann wohl kein Zweifel sein, die Perspektive, in die Moses durch diesen Exkurs gerückt wird, stand bereits fest, war bereits geschaffen durch das Werk über die Mantik. Daß die Arbeit an der Zeitgeschichte in die letzte Lebenszeit des Philosophen falle, war schon ohnedies den Daten zu entnehmen. Dieser Exkurs setzt ebenso das mantische Werk voraus, wie der Exkurs über Arabien die Geographie, ja die gesamte Poseidonische Physik[29]. Da wiederum die Mantik sicher nicht am Anfang des Systems, wahrscheinlich erst an dessen Ende stand — setzt sie
25 doch ihrerseits Physik, Theologie und Schicksalstheorie voraus[30] —, so kommt man mit der inneren Chronologie, was das Geschichtswerk, jedenfalls in diesem Teil anlangt, recht tief hinab.

Also ein Nachklang philosophischer Erkenntnisse inmitten der Historien. Die Durchdringung des geschichtlichen Stoffes durch den Geist der Philosophie, die man bisher mehr mutmaßen als

[28] Vgl. Poseidonios S. 8 u. 31ff.
[29] S. Poseidonios S. 134f.
[30] Poseidonios S. 447f.

wahrnehmen konnte, tritt mit aller Deutlichkeit zutage. Doch damit erhebt sich das Problem des weiteren Zusammenhangs: in welchem Verhältnis stand der Exkurs zu den Ereignissen und ihrer Charakteristik in der Zeitgeschichte?

Bei Strabon führen Gründung und Urgeschichte schließlich hinüber zur Eroberung der Stadt im Jahre 63 durch Pompeius. Was an Topographischem, über das Tote Meer, über den Balsamhain von Jericho dazwischen steht, ist leicht entfernt; notwendig, innerlich verbunden ist das weder mit der Gründung noch mit der Gesetzgebung[31]. Aber unleugbar ist, daß Gründung und Gesetzgebung von Anfang an, mit innerster Notwendigkeit, auf die Geschichte der Eroberung hinauslaufen. Dieselbe Wasserlosigkeit der Umgegend, die einst die Wahl des Ortes bestimmt hatte (36: ἔστι γὰρ πετρῶδες, αὐτὸ μὲν εὔυδρον τὴν δὲ κύκλῳ χώραν ἔχον λυπρὰν καὶ ἄνυδρον) macht die Belagerung so schwierig (40: ἦν γὰρ πετρῶδες καὶ εὐερκὲς ἔρυμα, ἐντὸς μὲν εὔυδρον ἐκτὸς δὲ παντελῶς διψηρόν). Dieselbe Antithese: Priesterwürde und Tyrannis, die der Geschichte der Entartung ihre Perspektive gibt, beherrscht auch die Geschichte der Zerstörung und des Strafgerichts. Dadurch, daß Alexander den Königstitel annimmt, gibt er der längst offenkundigen Entartung, der »Tyrannis« ihren offenbaren Namen: ἤδη δ'οὖν φανερῶς τυραννουμένης τῆς Ἰουδαίας πρῶτος ἀνθ' ἱερέως ἀνέδειξεν ἑαυτὸν βασιλέα Ἀλέξανδρος. Dem »Raub der Tyrannen« im Kapitel über die Entartung (37: ἐκ δὲ τῶν τυραννίδων τὰ λῃστήρια) entspricht der »Tyrannenraub« im Kapitel über die Zerstörung (40: ἀνεῖλεν εἰς δύναμιν τὰ λῃστήρια καὶ τὰ γαζοφυλάκια τῶν τυράννων)[32]. Pompeius, indem er gewisse 26
Auswüchse in ihren Sitten abstellt, setzt die alte Priesterherrschaft wieder ein: d. h. er schafft den Königstitel, den sichtbaren Ausdruck der Entartung, wieder ab: (46) Πομπήιος μὲν οὖν περικόψας τινὰ τῶν ἐξιδιασθέντων ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων κατὰ βίαν ἀπέδειξεν Ὑρκάνῳ τὴν ἱεροσύνην. Entartung und Zerstörung, beide stehen in einem nicht zufälligen, sondern notwendigen Verhältnis zueinander. Was Jerusalem und seine Herrschaft einst gewesen, bis sie in ihr Gegenteil verkehrt wurden, die »Frömmigkeit« in »Aberglauben«, die »Gerechtigkeit« in »Tyrannei«: wozu würde dies so beschrieben, wenn nicht um der Katastrophe willen? Dieser Anfang kann nur auf dies Ende deuten. »Und doch hatte ihre Stadt noch immer eine gewisse Würde nicht verloren: nicht Schrecken und Furcht ging von ihr aus, wie von einer Tyrannen-

[31] Vgl. den Exkurs, unten S. 445 ff.

[32] Denn der »Raub« steckt in den Schatzkammern der Zwingburgen, der »Raubburgen«.

burg, sondern Ehrfurcht und Scheu, als wie von einem Heiligtum.« Noch immer? Wann war dies »noch immer«? Es gibt nur die Antwort: auch noch, als Jerusalem zerstört ward! Und spüren wir hier nicht wieder etwas von der Folge zwischen Schuld und Sühne, Schicksal und Verantwortung, die im Historiker den Philosophen zeigt? Der Gedanke der Entartung, aufragend selbst hinter solchen Stücken, wie hinter dem Ausbruch des sizilischen Sklavenaufstands, stellte auf der weltgeschichtlichen Bühne, hinter den grell leuchtenden Gestalten des endenden Zeitalters, den düstern Hintergrund des sich vollziehenden Gesetzes.

Sollte diese Beziehung erst von Strabon hergestellt sein? Das muß ausgeschlossen scheinen. Also schloß man, da man mit den Poseidonischen Historien in der Zeit so weit hinabzugehen Bedenken trug, auf eine Mittelquelle, auf Timagenes. Timagenes habe den Poseidonischen Exkurs, der ursprünglich in die Ereignisse des Jahres 134 eingelegt war, den Ereignissen des Jahres 63 beigegeben. Aber daß eine so eigentümliche Geschichtsauffas-
27 sung, fast Geschichts-Theologie, durch *zwei* Vermittlungen, *zwei* Brechungen so rein sich hätte halten können — diese Annahme sieht einer Ausflucht ähnlicher als einer Einsicht. Müßte nicht Timagenes ein Transparent des Poseidonios sein?[33] Aber genug: gesetzt, Timagenes hat den Exkurs in das Jahr 63 eingerückt, ursprünglich stand er zum Jahre 134. Wie nahm er sich aus zum Jahre 134? Daß er da einmal gestanden, weiß man, vielmehr glaubt man zu wissen aus Trogus-Justin XXXVI[34]. Der redet in der Tat, dort angelangt, von der »origo Judaeorum« (dazu Prolog) 36: ut Antiochus interfecto (?) Hyrcano Judaeos subegit; repetita inde in excessu origo Judaeorum. Aber: wenn Trogus die jüdische Vorgeschichte just an dieser Stelle brachte, so ist das aus einer »Quelle« überhaupt nicht abzuleiten. Trogus erzählt die Geschichte Syriens. An der Stelle, wo diese zum erstenmal auf die der Juden stößt, beginnt er mit den Juden — dank derselben Ökonomie, mit der er allenthalben seine Stoffmassen

[33] Jacoby nimmt an, daß in der Regel dort, wo Strabon etwas aus Poseidonios anführt, um die Ergänzung bis zur Kaiserzeit selbst anzufügen, das Exzerpt *samt* der Ergänzung aus Timagenes genommen sei. Siehe Kommentar S. 192 zu Fr. 55 u. S. 196 zu Fr. 70. Ich glaube nicht, daß es so einfach geht. Strabon benutzt seine Hauptquellen stets unmittelbar und nebeneinander. Im Zusammentragen und Zusammensetzen sieht er seine Hauptaufgabe. Die Historiker, die er benutzt, muß er verzettelt haben. So wenig er z. B. den Demetrius von Skepsis *aus Apollodor* abschreibt, wie das irrtümlich Niese angenommen hatte, so wenig den Poseidonios etwa aus Timagenes.

[34] So Norden a. a. O. S. 297 und Jacoby S. 196.

verbindet. So bringt er zuweg, was ihm vor allem obliegt: das »Herabführen der Reihen« (ut series deducta sit). Man vergleiche Prolog 27: »dictaeque in excessu regum Bosporanorum et Colchorum origines et res gestae«, an genau derselben Stelle. Oder Prolog 2: Scythiae et Ponti situs originesque Scythiae, eingeschoben bei dem Skythenfeldzug des Darius. Oder Prolog 9: Byzantii origines usw. usw. Der ganze Trogus ist nichts anderes als ein immer neues Ausholen, ein stets von vorn Beginnen, wo zwei Mächte aufeinander stoßen. Wenn etwas sein Eigen ist, so 28
die Ökonomie[35]. So ist es auch nur zu begreiflich, daß bei Trogus der Exkurs über die Juden in gar keiner Sinn-Beziehung zur historischen Situation steht. Die Situation ist: endlich unterwarf Antiochus auch noch die Juden, aber die Unterwerfung blieb erfolglos: so stark wurde ihre Macht, daß sie selbst Syrien mit Krieg überzogen. Der Exkurs fängt mit der Herkunft an, holt nach, aber wozu, das mögen Trogus und die Götter wissen.

Stellen wir uns nun gar vor, nicht der Exkurs des Trogus — der auch noch ganz anderer Art ist —, sondern der des Strabon fände sich an dieser Stelle: weshalb diese Rede von der Gründung, von der Priesterherrschaft und Tyrannis, Anfang und Entartung, wenn die Stadt in ihrem Fortbestand gar nicht berührt, gar nicht bedroht wird? Wenn ihr Herrscher Hyrkan (135—104) auf dem Thron bleibt? Wenn die Priesterherrschaft und Tyrannis gar nicht ihrem Ende zuneigt, sondern im Begriff ist, ihre größte Macht erst zu entfalten?[36] Wenn der Gipfel der Entartung noch gar nicht erreicht ist, sondern noch bevorsteht? Ein solcher Exkurs, wie er bei Strabon steht, markiert eine Zäsur. Aber das Jahr 134 ist das Gegenteil einer Zäsur: kein Ende, sondern ein Anfang; zwar eine Peripetie, doch eine solche, wie sie beinahe jeder Aufstieg mit sich bringt. Antiochus hätte die Stadt zwar ihre Unbotmäßigkeit entgelten lassen können, doch er schließt mit den Belagerten einen Vertrag, wird durch die Parther abgezogen, stirbt, und nun haben die Juden freie Bahn, Hyrkan wird zum Eroberer. Das Jahr 134 kann niemals, auch zu Poseidonios' Zeiten niemals ein Einschnitt gewesen sein, wie der Exkurs ihn fordert. Wir wissen ja doch, wie Poseidonios selbst über dies Jahr hinwegging, wissen es mit einiger Wahrscheinlichkeit aus Diodor XXXIV (Poseid. Fr. 109 Jacoby). Der Hof, 29

[35] Die Frage, inwieweit er hierin etwa dem »Timagenes« gefolgt sei, ist belanglos; denn setzen wir den Timagenes statt Trogus an, so tauschen wir doch nur den Namen. Aber so einfach wird's kaum hergegangen sein.

[36] Zur historischen Situation vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[5] S. 259ff.

die »Freunde« des Antiochus geben den Rat, die Juden als Nation zu vernichten, ihre menschenfeindlichen Gesetze aufzuheben, ihre Sitten zu beseitigen. Der König, hochgesinnt und edel, μεγαλόψυχος ὢν καὶ τὸ ἦθος ἥμερος, kehrt sich nicht an ihre Anklagen, begnügt sich mit der Mitnahme von Geiseln, Zahlung eines angemessenen Tributs und Schleifung der Mauern. Dies das Ereignis. Man vergegenwärtige sich die Situation. Soll Poseidonios etwa, um den Freispruch zu rechtfertigen, die Großmut des Antiochus noch höher zu beloben, Urzeit und Entartung so geschildert haben? Wie sinnvoll! Die Perspektive der Entartung, wie erhellend, wie erleuchtend zur Erklärung des Verhaltens des Antiochus! Wie töricht dieser Strabon, den Exkurs dort auszuraufen und dahin zu versetzen, wo er — hinpaßt! Die Entartung dahin zu verpflanzen, wo sie in der Tat hervorgetreten ist! Die Gründung dahin, wo das Reich, das mit Moses begonnen, sein Ende erreicht hat! Gewiß liebt die hellenistische Geschichtsschreibung, Exkurse bei allen Gelegenheiten einzulegen. Aber ein Exkurs wie dieser, so eröffnend, so hindeutend, sträubt sich, wie ein Stein auf einem Brett sich hin und her schieben zu lassen[37].

30 Fragen wir: wann pflegt die hellenistische Historie *solche* Exkurse einzulegen? Die Gründungsgeschichte hat ihren traditionellen Ort als Einleitung großer Belagerungen und Zerstörungen. Nehmen wir z.B. die Geschichte von Karthago. Wie oft hat Polybius schon von den Karthagern gehandelt, ihre Kriege lang und breit geschildert, aber die *Gründungsgeschichte* bringt er nicht eher, als bis er zur Schilderung der Katastrophe ausholt. Dem Polybios folgen Livius (Perioche 51: qui [sc. Scipio] tandem urbem expugnavit septingentesimo anno, quam erat

[37] In welche äußeren Schwierigkeiten man sich dazu verwickelt, zeigt Jacoby a.a.O. S. 196. Er schreibt: »P. gab seinen Exkurs über die Juden *gelegentlich des Feldzugs des Antiochos Sidetes* gegen Jerusalem (134) ... Wie Justin XXXVI 1,10 bis 3,9 zeigt, hat Trogus Vorlage (*Timagenes*?) P. namentlich in den beschreibenden Teilen intensiv und in engem Anschluß benutzt.« Dann weiter: »Es scheint also, als ob Strabon einen Autor benutzt, der wie Livius 102 (Dio a. o. 15—17) und wie Diodor selbst (XL 3) von den Juden *in der Geschichte des Pompeius* (!) erzählte. Es spricht vieles für *Timagenes, der den ethnographischen Exkurs nach Ausweis des Trogus an gleicher Stelle hatte wie P.*« Dabei findet Jacoby, daß die Geschichte des Moses von der Landesbeschreibung nicht zu trennen sei: »Die Landesbeschreibung hängt aber eng mit der des Wesens, der Verfassung und der Geschichte des Volkes zusammen, wie außer Strabon wieder Justin und Tacitus, dazu noch Dio Cass. XXXVII 16,5ff. zeigen.« Also wer hatte nun wo den Exkurs? Timagenes, wo Poseidonios? Justin, wo Timagenes? Und Strabon, wo Timagenes? Jedoch an einer anderen Stelle als Justin? Wenn das kein Labyrinth ist.

condita) und Appian in seiner Libyke. Das Ende lenkt den Blick zurück zum Ursprung. Die Gründung, der συνοικισμός, dem ganzen Buch vorangestellt, als Einleitung, wird bei der Darstellung des Untergangs durch einen Rückblick wieder neu hereingezogen:[38]

1. Καὶ δυναστεύοντες ἤδη Λιβύης ἐκράτουν καὶ πολλῆς θαλάσσης, ἐκδήμους τε πολέμους ἐστράτευον ἐς Σικελίαν καὶ Σαρδὼ καὶ νήσους ἄλλας . . . ἥ τε ἀρχὴ αὐτοῖς ἐγένετο δυνάμει μὲν ἀξιόμαχος τῇ Ἑλληνικῇ, περιουσίᾳ δὲ μετὰ τὴν Περσικήν.

132. Ὁ δὲ Σκιπίων πόλιν ὁρῶν 31
ἑπτακοσίοις ἔτεσιν ἀνθήσασαν ἀπὸ τοῦ συνοικισμοῦ καὶ γῆς τοσῆσδε καὶ νήσων καὶ θαλάσσης ἐπάρξασαν, ὅπλων τε καὶ νεῶν καὶ ἐλεφάντων καὶ χρημάτων εὐπορήσασαν ἴσα ταῖς ἀρχαῖς ταῖς μεγίσταις . . .

Der Stadtteil Byrsa, die älteste Siedelung, nach dem Ochsenfell benannt, mit dessen Riemen einst die Gründer sie umgrenzt hatten, wird für ewig verflucht und zum Ödland gemacht:

1. Κατέσκαψαν Σκιπίωνος τοῦ νεωτέρου σφῶν στρατηγοῦντος καὶ ἐπάρατον ἔγνωσαν.

135. ἔκριναν κατασκάψαι Σκιπίωνα καὶ οἰκεῖν αὐτὴν ἀπεῖπον ἅπασι, καὶ ἐπηράσαντο, μάλιστα περὶ τῆς Βύρσης, εἴ τις οἰκήσειεν αὐτὴν ἢ τὰ καλούμενα Μέγαρα.

[38] Nur stellt Appian der Gründung die Neugründung gegenüber und packt in die Gründung selbst ein Stück der Inhaltsübersicht hinein, so daß sich Inhaltsübersicht und Gründung ineinanderschieben. Dadurch ist die Polybianische Zahl — 700 Jahre zwischen der Zerstörung und der Gründung — an die falsche Stelle gerückt. Man muß die Inhaltsangabe dazwischen ausschalten, damit die Zahl wieder an ihren Ort rückt:

Gründung: . . . ἑπτακοσίοις δ' αὐτοὺς ἔτεσιν ἀπὸ τοῦ συνοικισμοῦ Ῥωμαῖοι

Inhalt: Σικελίαν ἀφείλοντο, καὶ Σαρδὼ μετὰ Σικελίαν, δευτέρῳ δὲ πολέμῳ καὶ Ἰβηρίαν. ἔς τε τὴν ἀλλήλων ἐμβαλόντες μεγάλοις στρατοῖς, οἱ μὲν Ἀννίβα σφῶν ἡγουμένου τὴν Ἰταλίαν ἐπόρθουν ἑκκαίδεκα ἔτεσιν ἑξῆς, οἱ δὲ Λιβύην Κορνηλίου Σκιπίωνος τοῦ πρεσβυτέρου σφῶν στρατηγοῦντος, μέχρι τὴν ἡγεμονίαν Καρχηδονίους ἀφείλοντο καὶ ναῦς καὶ ἐλέφαντας, καὶ χρήματα σφίσιν ἐπέταξαν ἐσενεγκεῖν ἐν χρόνῳ. δεύτεραί τε σπονδαὶ Ῥωμαίοις καὶ Καρχηδονίοις αἵδε διέμειναν ἐς ἔτη πεντήκοντα, μέχρι λύσαντες αὐτὰς τρίτον πόλεμον καὶ τελευταῖον ἀλλήλους ἐπολέμησαν, ἐν ᾧ Καρχηδόνα Ῥωμαῖοι

Gründung: κατέσκαψαν Σκιπίωνος τοῦ νεωτέρου σφῶν στρατηγοῦντος, καὶ ἐπάρατον ἔγνωσαν. αὖθις δ' ᾤκισαν ἰδίοις ἀνδράσιν, ἀγχοτάτω μάλιστα τῆς προτέρας, ὡς εὔκαιρον ἐπὶ Λιβύῃ χωρίον.

Inhalt: τούτων τὰ μὲν ἀμφὶ Σικελίαν ἡ Σικελικὴ γραφὴ δηλοῖ, τὰ δ' ἐν Ἰβηρίᾳ γενόμενα ἡ Ἰβηρική, καὶ ὅσα Ἀννίβας ἐς Ἰταλίαν ἐσβαλὼν ἔπραξεν, ἡ Ἀννιβαϊκή. τά δ' ἐν Διβύῃ γενόμενα ἀπ' ἀρχῆς ἥδε συνάγει.

Zu den Daten vgl. O. Meltzer, Geschichte der Karthager I S. 461 f.

Es ist einleuchtend, daß Poseidonios die Gründungsgeschichte von Jerusalem an ungefähr derselben Stelle brachte, wie Polybios die Gründungsgeschichte von Karthago. Freilich, während bei Polybios das sich Gegenüberstehende Anfang, Blüte und Ende ist, das Räumlich-Enge, das sich weitet und zur Weltstadt wird, um wieder zu verschwinden, in der Politik das Große, das aus kleinen Anfängen zur Weltherrschaft hervorwächst, um wieder zu nichts zu werden; also während bei Polybios das, was über Anfang, Blüte, Ende triumphiert, die »Tyche« ist: kommt man bei Poseidonios, um das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen, damit nicht mehr aus; was über Anfang, Blüte, Ende triumphiert, gleicht einer sittlich-schicksalhaften höheren Macht, die Katastrophe selbst verändert ihren Sinn, nicht Anfang mehr und Blüte stehen ihr gegenüber, sondern Urzeit und Entartung, sie selbst wird zum Beispiel eines kosmischen Gesetzes.

32 Ist also der Ort der Gründung bei Strabon ein anderer als bei Trogus, so ist offenbar nicht Strabon als der abweichende zu betrachten, sondern Trogus. Seine Abweichung erklärt sich aus dem Eigensinn seiner Gruppierung, während Strabon den Exkurs da bringt, wo ihn die Form der hellenistischen Historie fordert. Wenn dieser Exkurs bei Tacitus zum Jahre 70 steht, so ist das wieder nicht eine Bestätigung des Trogus, sondern ebenfalls des Strabon: die Gründung gehört zur Katastrophe. Mit Strabon geht wieder Diodor zusammen. Auch er läßt die Gründung der Eroberung vorausgehen, der Eroberung, wie sich versteht, vom Jahre 63. Gründungsgeschichten in der Zeitgeschichte sind Rückblicke. Wie man solche Rückblicke ans Ende großer Laufbahnen zu stellen liebt, so auch ans Ende großer Städte. Aber eingelegt zum Jahre 134 — solch ein Rückblick — welche Unmöglichkeit!

Nun aber: die Eroberung Jerusalems im Jahre 63 durch Pompeius, dargestellt in einem Werk des Poseidonios? Ist das chronologisch möglich?

Man schließt beinahe allgemein, und zwar mit gutem Grund, daß die Historien mit den achtziger Jahren schlossen: 86, 85 oder 82. Es ist zwar verständlich, daß bei Athenaeus — der allein für solche Aufstellungen in Betracht kommt — die Zitate aus den früheren Büchern häufiger sind als aus den späteren, daß auch der datierbaren Ereignisse, je weiter man hinabkommt, desto weniger werden. Aber auf keinen Fall erlaubt die Rechnung — wenn die Buch-Zahl 52 richtig überliefert ist (bei Suidas) — das Ende der Historien *unter* die achtziger Jahre hinabzurücken. Danach bräche also unser Schluß zusammen?

Aber so gewichtig diese Gründe sind, so falsch wäre es, mit ihrem Gewicht ein anderes Zeugnis zu erdrücken. Strabon sagt XI 1,6 (492 C; T 11 Jacoby), daß es von Poseidonios auch eine Geschichte des Pompeius gab. Nach dem Zusammenhang muß diese Geschichte *mindestens* die Jahre 65 bis 64, wenn nicht mehr umfaßt haben. Was machen? Man hat athetiert: »Die Worte Strabons XI 492C προστίθει δὲ τούτοις ὅτι καὶ τὴν ἱστορίαν συν-
33 έγραψε τὴν περὶ αὐτόν (nämlich Pompeius), aus denen man ein weiteres Werk über Pompeius (mit oder ohne Anschluß an die ἱστορίαι) gefolgert hat, tragen so deutlich den Charakter eines Zusatzes, wie sie öfters ein arger Halbwisser zum strabonischen Text gemacht hat, an sich, daß ich nur raten kann, ganz von ihnen abzusehen.« So schreibt C. Wachsmuth, Einl. in das Studium der alten Geschichte, S. 651. Und halb zustimmend sagt Jacoby (S. 157): »Es geht zwar ohne Frage auf die Jahre 65—64, macht aber nach seiner Stellung durchaus den Eindruck eines Zusatzes zur Polemik Strabons.« Die Frage, wie der »Interpolator« zu seiner Verwechslung habe kommen können, muß wieder zu weiteren Hypothesen führen. Mag das alles gegen oder für sich haben, was es wolle; ich verstehe nur nicht eins: *woran* will man erkennen, daß der Satz ein *Zusatz* sei? Etwa an dem προστίθει? Weil das einen Zusatz machen heißt? Wenn da, am Ende der Polemik, wie hinzugefügt sei, einer echt Strabonischen Polemik, steht: »dazu kommt noch . . .«, so muß man schon den Zusatz auf die falsche Ebene projizieren, wenn man daran einen Zusatz zum Text selbst erkennen will. Und man muß Strabons Ausdrucksweise nicht verglichen haben. Ich notiere aus dem ersten Buch z.B. S. 9C.: προσθεῖναι δὲ καὶ τὰ τῆς θαλάττης: »dazu kommt noch die Kenntnis des Meers« S. 36C. προστίθει οὖν τούτῳ καὶ τὸ φιλείδημον τοῦ ποιητοῦ: »dazu kommt noch . . .«. Dazu kommt noch, daß an den athetierten Satz ein weiterer anschließt: διὰ δὴ ταῦτα ἐχρῆν φροντίσαι τἀληθοῦς πλέον τι. Dazu kommt, daß das Ganze lautet: Wie soll man ihm das Unbekannte glauben, wo er über das Bekannte so Verkehrtes sagt? (Über die Breite der Landenge zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer): καὶ ταῦτα φίλος Πομπηίῳ γεγονὼς τῷ στρατεύσαντι ἐπὶ τοὺς Ἴβηρας καὶ τοὺς Ἀλβανοὺς μέχρι τῆς ἐφ' ἑκάτερα θαλάττης τῆς τε Κασπίας καὶ τῆς Κολχικῆς (es folgt ein Zwischensatz zum Beweis der Freundschaft = T 8 Jacoby). προστίθει δὲ τούτοις ὅτι καὶ τὴν ἱστορίαν συνέγραψε τὴν περὶ αὐτόν[39]· διὰ δὴ

[39] Nachträglich finde ich in W. Alys Rezension GGA 1927, S. 271, daß dieses αὐτόν »auf den Okeanos in dem kurz davor stehenden wörtlichen Fragment gehen kann«. Wohl nicht nur mir befremdlich und unmöglich.

34 ταῦτα ἐχρῆν φροντίσαι τἀληθοῦς πλέον τι. Der athetierte Satz ist unentbehrlich, unentbehrlich schon zur Abrundung. Wie sollte denn die Polemik schließen, wenn er fehlte?

Es wird also dabei bleiben müssen, daß Poseidonios auch die Geschichte des Pompeius schrieb. Daß Athenaeus nur die ἱστορίαι μετὰ Πολύβιον kennt, verschlägt dagegen nichts. Auch von der Geographie fehlt ihm die Kenntnis. Strabon vollends pflegt so zu zitieren, daß er *Werke* überhaupt nicht unterscheidet. Eine Instanz gegen das Zeugnis gibt es nicht. Wenn Poseidonios, wie nicht mehr bezweifelt werden kann, der Gründung diese Perspektive gab, wenn die Eroberung der Gründung, wie die Gründung der Eroberung erst ihren Sinn verlieh: so muß schon bei ihm die Eroberung der Gründung gefolgt sein.

Der Fragmente, die etwas vom *Geiste* des Historikers ahnen lassen, sind nicht viel: den Geist erfaßt man nur aus dem Zusammenhang. Und eben darum, weil sich hier etwas von dem Zusammenhang erhalten hat, ist dies Fragment vor allem wichtig.

II. Der Ursprung der Musik

Über die Geschichte von der Gründung des Jerusalemischen Heiligtums sich zu verständigen war notwendig, um ein bisher verkanntes Poseidonisches Fragment bei Strabon seinem Urheber zurückzugeben. Denn nachzuweisen allerdings ist hier die Quelle nur durch die Erfassung eines Wesentlichen — eben dessen, was auch dieser Gründungsgeschichte ihre Eigentümlichkeit verleiht.

Im 10. Buch Kap. 3 (S. 463 ff.) behandelt Strabon die Kureten: zuerst die historischen, dann die mythischen Träger des Namens. Man erkennt leicht, daß er hierzu vier Quellen verarbeitet. Und wie in solchen Fällen meist, schreibt er die vier nicht hintereinander, sondern schachtelt eine in die andere. Er beginnt mit
35 Apollodor (Paragraph 1), schreibt aber vorerst nur das aus, was das Verhältnis der Kureten zu den Aetolern betrifft; dann zieht er den Ephoros herbei (Paragraph 2—5), um ihn zu kritisieren (auch gestützt auf Apollodor), dann holt er weiter aus, um über Wohnsitze, Namen und Wesen der Kureten sich zu verbreiten (Paragraph 6): περὶ δὲ Κουρήτων ἔτι καὶ τοιαῦτα λέγεται. Hier nun unterscheidet er zwei Themen: erstens solches, was in engerer Beziehung stehe zur Geschichte Ätoliens und Akarnaniens, und zweitens, was davon weiter abliege: τὰ μὲν ἐγγυτέρω ὄντα τῆς περὶ

Αἰτωλῶν καὶ Ἀκαρνάνων ἱστορίας, τὰ δ' ἀπωτέρω. Davon ist der erste Teil (τὰ ἐγγυτέρω) nichts anderes als der noch übrige Rest des Apollodorexzerptes. Die Herkunft des zweiten Teils (τὰ ἀπωτέρω), der in Paragraph 7 beginnt, ist unbekannt. Man war zwar überzeugt, auch hier, wie überall, Apollodor zu finden, aber ohne Grund[40]. Innerhalb dieses zweiten Teils, der ἀπωτέρω nun, werden aufs neue *zwei* Quellen genannt: erst eine, welche die Kureten, Korybanten, Kabiren, Daktylen und Telchinen identifiziere, sodann eine, die auf Grund eines gemeinen Wesens, das sie alle darstellen, sie als verschieden, aber als verwandt betrachte (Paragraph 7, S. 466C): τῶν μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κουρῆσι τοὺς Κορύβαντας καὶ Καβείρους καὶ Ἰδαίους δακτύλους καὶ Τελχῖνας ἀποφαινόντων, τῶν δὲ συγγενεῖς ἀλλήλων, καὶ μικράς τινας διαφορὰς διαστελλομένων, ὡς δὲ τύπῳ εἰπεῖν καὶ κατὰ τὸ πλέον, ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας usw.

Wie sich aus Paragraph 19 (S. 472) und aus Paragraph 21 36
(S. 473C) ergibt, ist von den beiden deutlich damit unterschiedenen Quellen die erste Demetrios von Skepsis: πιθανὸν δέ φησιν ὁ Σκήψιος Κουρῆτας μὲν καὶ Κορύβαντας εἶναι τοὺς αὐτούς . . . Apollodor hatte, als Interpret des Schiffskatalogs, im wesentlichen auf die historischen Kureten sich beschränkt, Demetrius hatte das verwickelte Problem der mythischen Kureten aufgerollt, beginnend mit Hesiod, dem ältesten Bezeuger (Paragraph 19 S. 471), zwischen beiden steht ein Dritter, vorläufig uns Unbekannter, der gleichfalls das mythische Problem behandelt hatte, doch in einem andern Sinn, nicht identifizierend, sondern, wie gesagt, »Verwandtschaften« vergleichend. Zu Demetrios lenkt Strabon am Ende zurück, mit ihm beschließt er den Exkurs (von Paragraph 19 an): εἴποι (Gaede: ἔτι) δ' ἄν τις καὶ ταῦτα περὶ τῶν δαιμόνων τούτων . . . Mit Apollodor beginnt er. Er empfindet einige Schwierigkeit, von jenen Kureten, von denen Apollodor

[40] B. Niese, Rhein. Mus. 32 (1877) S. 285f.; Rich. Gaede, Demetrii Scepsii quae supersunt (Diss. Greifswald 1880, S. 53). Auch E. Schwartz PW I (Sp. 2869) erklärt X 3,1 (ohne den Schluß), 4 u. 6—18 samt und sonders für Apollodor, ja meint sogar (Sp. 2874): »Vielleicht am besten zeigt A.s Art der theologische Exkurs des Schiffskatalogs Strab. X 466ff. Zuerst wird aus Homer die Bedeutung von Κούρητες festgestellt, dann die Arten der Feste in Kategorien gebracht, ähnlich wie Aristoteles sich seinen Stoff zurechtzulegen pflegt, und nun, wiederum in einer aristotelischen Ausführungen sehr nahestehenden Weise, die Wirkungen der Festesfreude, des Enthusiasmus, des Geheimdienstes, der Musik untersucht. So ist der Kreis gefunden, in den die Einzelerscheinungen hineinfallen, und kann dazu geschritten werden, sie im einzelnen vorzuführen. Das ist nicht stoische Systematik, sondern wissenschaftliche Beobachtung des religiösen Lebens.«

und Ephoros geredet hatten, einen Übergang zu den so anderen Kureten zu finden, von deren religiöser Bedeutung dieser Unbekannte redet. Daher die Gewundenheit in seinen Sätzen, S. 466C: »Was aber vom Gegenstand weiter abliegt, jedoch wegen der Namensgleichheit von den Historikern mit eben dem zusammengebracht wird, was man unter den Kureten und der kuretischen Geschichte versteht in dem Sinne, wie man von den Besiedlern Ätoliens und Akarnaniens redet, hat mit jenen nichts zu tun, sondern gleicht mehr der Überlieferung über die Satyrn, Silene, Bakchen und Tityrn« usw. Diese dritte Quelle Strabons, die also weder Demetrios noch Apollodor ist, bleibt zu suchen.

Nun hat man, wie schon bemerkt, auch diese dritte Quelle, unbeschadet der Komposition und ihrer Hinweise, kurzweg für Apollodor erklärt. Aber zu Apollodor stimmen schon nicht die Etymologien. Es darf als gesichert gelten, daß die große Ekloge aus Porphyrios, die in den Homer-Scholien Ven. BD zu E 422 und im Etymologicum Magnum erhalten ist, ein Auszug aus
37 Apollodors περὶ θεῶν ist[41]. Das Prinzip, Homer nur aus Homer zu interpretieren, das Bemühen, Homers Welt von den Anschauungen der νεώτεροι zu trennen, auch die Unterscheidung zwischen dem, was die Homerischen Heroen sagen, und dem, was Homer als Dichter sage (ἐκ τοῦ ἰδίου προσώπου), endlich die genauen Übereinstimmungen mit Kornutos lassen an der Quelle keinen Zweifel. Danach nun aber erklärte Apollodor die scheinbar örtlichen Epitheta der Götter für Übertragungen der kosmischen und seelischen Potenzen, die sie darstellten, auf die Person; so deute Κύπρις nicht auf Κύπρος, sondern sei entstanden aus κυόπρις: ἡ τὸ κύειν πορίζουσα usw.; denn: ὁ δὲ Ὅμηρος οὐκ ἂν εἶπεν ἀπὸ τῆς Κύπρου τὸ ἐπίθετον, ἐξ ἰδίου προσώπου λέγων· ὁ δὲ Κύπριν ἐπῴχετο νηλέι χαλκῷ (E 330). Also läßt er die Ortsbezeichnungen je nach dem, was die Götter als Potenzen darstellen, gebildet sein, nicht umgekehrt. Der Name Ida deute auf dieselbe Wurzel wie das göttliche Epitheton Ἰδαία: πρῶτον μὲν τὴν Ἴδην ἐπωνόμασαν αὐτῇ (τῇ Ῥέᾳ), μετέωρον ὄρος καὶ ὃ μακρόθεν ἔστιν ἰδεῖν, ⟨εἶτα⟩ ὀρείαν αὐτὴν προσηγόρευσαν usw. (Kornutos S. 5,17). Der Autor dagegen, den wir suchen, kehrt sich nicht an diese Regel, Strabon S. 469C: ἀπὸ δὲ τῶν τόπων Ἰδαίαν καὶ Δινδυμήνην usw.[42]. Ja, sein Interpretations*prinzip* ist überhaupt von dem Apollodors verschieden. Die Haupthandhabe zur Inter-

[41] Vgl. meine Arbeit De Graecorum theologia capita duo (1910) S. 105ff.

[42] Ich hatte deshalb a. a. O. S. 117 angenommen, Apollodor müsse zwischen der Abfassung seines Kommentars zum Schiffskatalog und der von περὶ θεῶν seinen Standpunkt geändert haben. Das wird nun hinfällig.

pretation der alten Götterwelt war für Apollodor die Etymologie. Sein Werk über die Götter war vor allem Wortforschung[43]; es war das Werk eines *Grammatikers. Der* Unbekannte, den wir suchen, so sehr es auch ihm darum zu tun ist, eine Formenwelt göttlicher Gestalten zu ergründen, bringt kaum *eine* Etymologie; er scheint die Etymologie, ja die schulmäßige Grammatik überhaupt, als Mittel der Exegese nicht zu kennen. Wäre er Apollodor, die Etymologien müßten niederregnen. Wie sie denn auch in Apollodors Erklärung der Kureten gleich zu finden sind, 38
Strabon S. 467 (Paragraph 8): ἁπλῶς δ' ἡ περὶ τὰς κόμας φιλοτεχνία συνέστηκε περί τε θρέψιν καὶ κουρὰν τριχός, ἄμφω δὲ κόραις καὶ κόροις ἐστὶν οἰκεία, ὥστε πλεοναχῶς τὸ ἐτυμολογεῖν τοὺς Κουρῆτας ἐν εὐπόρῳ κεῖται[44]. Der Unbekannte kennt zwar auch eine von diesen Etymologien, und zwar die nächste und bekannteste, die für Apollodor charakteristische dagegen kennt er nicht[45]; doch legt er keinen Wert auf das Grammatische — denn er ist kein Grammatiker. Wohl ist er auch gelehrt, doch nutzt er, was er weiß, nicht zu Belegen in der Art grammatischer Ergründungen — schon der *Stil* seiner Zitate ist ein anderer: ein *gewählter* Stil, wenn auch nicht auf die übliche Manier rhetorisch. Man sehe sich einen Satz wie diesen an (S. 467): εὖ μὲν γὰρ εἴρηται καὶ τοῦτο, τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεῖσθαι τοὺς θεούς, ὅταν 39
εὐεργετῶσι· ἄμεινον δ' ἂν λέγοι τις, ὅταν εὐδαιμονῶσι. Das geflügelte

[43] Siehe daselbst S. 118.

[44] Dieser ganze von der Etymologie handelnde Abschnitt hebt sich deutlich aus dem eigentlichen theologischen Exkurs heraus (§ 8): καίτοι τινὲς (!) καὶ συνοικειοῦν βούλονται ταῦτ' ἐκείνοις, d. h. es gibt auch *solche*, die den Unterschied zwischen den mythischen und den historischen Kureten überbrücken, indem sie die von der κουρά oder als κόροι so benannten Kureten auch zugleich als die ursprünglichen Ausübenden des Tanzes der ἐνόπλιος ὄρχησις betrachten. Das ist deutlich also wieder ein *anderer* als der, dem der *theologische* Exkurs verdankt wird. Zur Rechtfertigung der Etymologie zitiert er den Homer, befolgt also Apollodors Prinzip, Homer aus sich selbst zu erklären. Was er bringt, ist eine Fortsetzung des § 6, also Apollodors, so daß am gleichen Ursprung nicht zu zweifeln ist. Man darf sich nur nicht durch die Eigenwilligkeit der Komposition bei Strabon täuschen lassen: Strabon ist ein Zerstückler.

[45] S. 468 C § 11: ὥσθ' οἱ Κουρῆτες ἤτοι διὰ τὸ νέοι καὶ κόροι ὄντες ὑπουργεῖν ἢ διὰ τὸ κουροτροφεῖν — λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως — ταύτης ἠξιώθησαν τῆς προσηγορίας. Aber das Gewicht liegt anders; davon später. Hier ist also klar, daß Strabons Quelle in dem *theologischen* Exkurs verschieden ist von der, woraus die Etymologien in dem vorigen Exzerpt geflossen sind, also verschieden von Apollodor. Die Etymologie Κουρῆτες = ἡίθεοι καὶ κόροι für sich allein kehrt wieder bei Demetrios von Skepsis, Strabon S. 469 C § 11. Dreimal also, an drei verschiedenen Stellen, Etymologien oder Gruppen von Etymologien desselben Namens: wenn das nicht drei verschiedene Quellen, außer Ephoros, ergibt, so kann ich nicht mehr rechnen.

Wort, wogegen das εὐδαιμονεῖν, um es in seiner metaphysischen Prägnanz herauszustellen, abgehoben wird, wird sonst meist dem Pythagoras, einmal auch dem Demosthenes als Apophthegma in den Mund gelegt. Aber mit welchem Stil geht das zusammen? Man durchmustere die Autoren: Dio Chrysostomos, Aelian, Philon, die Schrift »vom Erhabenen« (c. 1): εὖ γάρ δὴ ὁ ἀποφηνάμενος, τί θεοῖς ὅμοιον ἔχομεν, »εὐεργεσίαν« εἶπας »καὶ ἀλήθειαν«[46]. Und man frage sich, ob das in einem so rein grammatischen Werk, wie dem Apollodors, erhört ist. Die Höhe des Stils wird aber gefordert durch die Höhe des Gedankens: καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει· ἥ τε γὰρ ἄνεσις τὸν νοῦν ἀπάγει ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων ἀσχολημάτων, τὸν δὲ ὄντως νοῦν τρέπει πρὸς τὸ θεῖον. Auch hier diese plötzliche Prägnanz des Wortes νοῦς — wie vorhin des εὐδαιμονεῖν — das erst nur im gewöhnlichen, dann in einem viel tieferen Sinn gebraucht wird: daher τὸν δ' ὄντως νοῦν![47]

Der Gedanke ist eine vergleichende Überschau hellenischer und barbarischer Kulte. Solche Überblicke, eingeteilt nach »Griechen und Barbaren«, kennen wir aus Poseidonios περὶ μαντικῆς, und nun auch aus der jüdischen Urgeschichte. Auch dort die Methode des Vergleichens. Eine Mannigfaltigkeit von Kulten, Gründungen, Institutionen wird, um in ihr eine tiefere Einheit zu entdecken, in ihrer Differenziertheit hingebreitet, denn die Einheit ist die Form, darin die Mannigfaltigkeit geschaut wird. Die Betrachtungsart ist von der des Grammatikers durchaus verschieden. Wenn Strabon die beiden Arten dadurch kennzeichnet, daß er die einen die Kureten mit den Korybanten, Daktylen, Telchinen identifizieren läßt, die anderen *Unterschiede* zwischen ihnen behaupten, um *durch diese Unterschiede* eine innere *Verwandt-*
40 *schaft* (συγγένεια) zwischen ihnen zu beweisen: so deutet er damit nicht nur eine Verschiedenheit der *Ansichten,* der Lösungen desselben mythologischen Problems an, sondern weist auf eine Grundverschiedenheit der *Frage,* wie sie sich für den Grammatiker und für — den *Theologen* stelle! Denn eben diese *religionsvergleichende* Methode — man verzeihe, aber was da vorliegt, läßt sich anders kaum benennen — ist für ihn das Wesen der Betrachtungsart, die er, im Gegensatz zu der »historischen«, als »theologische« bezeichnet (S. 474 C): προήχθημεν δὲ διὰ πλειόνων εἰπεῖν περὶ τούτων καίπερ ἥκιστα φιλομυθοῦντες, ὅτι τοῦ θεολογικοῦ γένους ἐφάπτεται τὰ πράγματα

[46] Die Parallelen in Vahlens Ausgabe S. 2, wo nur die Strabonstelle fehlt.

[47] Fast komisch, wie man daran Anstoß genommen hat, selbst Meineke; τὸν δὲ ὄντως νοῦν: καὶ ὁπωσοῦν Corais; σχολάζοντα post ὄντως excidisse censet Groskurd usw.

ταῦτα. Ebendies »Vereinigen« des Verschiedenen, das εἰς ἓν συμφέρεσθαι und dadurch Zurückführen auf seine Wurzel, seine »Physis«, ist das Wesen der Theologie (S. 467 C): τὸ δ' εἰς ἓν συμφέρεσθαι τὰ τοσαῦτα ὀνόματα καὶ τὴν ἐνοῦσαν θεολογίαν ἐν τῇ περὶ αὐτῶν ἱστορίᾳ νῦν ἐπισκεπτέον· κοινὸν γὰρ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων . . . Diese Art des Sehens, bei der sich offenbart, wie trotz, ja wegen aller kleinen Unterschiede (μικράς τινας πρὸς ἀλλήλους διαφορὰς διαστελλομένων S. 466 C) doch im allgemeinen und im wesentlichen (ὡς τύπῳ εἰπεῖν καὶ κατὰ τὸ πλέον S. 466 C) die ekstatischen Kulte der Oikumene — denn das heißt polar: 'Hellenen und Barbaren' — eine Einheit darstellen: dies eben ist die Art des Sehens, die dem *Theologen* — und das heißt dem *Philosophen* eigen ist: ἔστι μὲν οὖν θεολογικὸς πᾶς ὁ τοιοῦτος τρόπος τῆς ἐπισκέψεως καὶ οὐκ ἀλλότριος τῆς τοῦ φιλοσόφου θεωρίας! So kann Strabon nur von einem reden, der selbst Philosoph war, vielmehr, so wird dieser eine von sich selbst geredet haben. Und zwar als ein Philosoph, der auch Geschichte schrieb! Denn hätte er nur als Philosoph geredet, hätte er nicht zu sagen brauchen, daß dies *eigentlich* in die Philosophie gehöre. Und einer, der außerdem zu den Historikern zu rechnen ist: ἐπεὶ δὲ δι' ὁμωνυμίαν τῶν Κουρήτων καὶ οἱ ἱστορικοὶ συνήγαγον εἰς ἓν τὰ ἀνόμοια, οὐδ' ἂν αὐτὸς ὀκνήσαιμ' ἂν εἰπεῖν περὶ αὐτῶν ἐπὶ πλέον ἐν παρεκβάσει. Wer bleibt übrig außer Poseidonios?[48]

41 Nach einer Art Einleitung über den psychologischen und religiösen Ursprung der ekstatischen Feste — worüber sogleich zu reden sein wird — folgen von Paragraph 10 an erst die Hellenen: οἱ μὲν οὖν Ἕλληνες οἱ πλεῖστοι . . ., von Paragraph 12 (S. 469 C) an die Barbaren: οἱ μὲν οὖν Ἕλληνες τοιοῦτοι περὶ τοὺς ὀργιασμούς, οἱ δέ Βερέκυντες usw. Unter den Hellenen stehen der Mehrzahl um ihrer Besonderheit willen die Kreter gegenüber. »Die meisten Hellenen verbinden die chorischen, orgiastischen und mystischen Begehungen mit Dionysos, Apollon, Hekate, den Musen und Demeter. «Daher sind diese Gottheiten durch die Gemeinsamkeit der Prozessionen, Tänze und Weihen miteinander verbunden: δενδροφορίαι τε καὶ χορεῖαι καὶ τελεταὶ κοιναὶ τῶν θεῶν εἰσι τούτων. Auch die Mantik ist mit der Ekstase und dem Tanz verwandt: αἱ δὲ Μοῦσαι καὶ ὁ Ἀπόλλων, αἱ μὲν τῶν χορῶν προεστᾶσιν, ὁ δὲ καὶ τούτων καὶ τῶν κατὰ μαντικήν. Nun aber gehört zu jedem dieser Götter ein Gefolge, πρόπολοι. Gefolge

[48] Mit καίτοι τινὲς καὶ συνοικειοῦν βούλονται ταῦτ' ἐκείνοις fügt Strabon alsdann, sich selbst unterbrechend, den zweiten Teil seines Apollodor-Exzerptes dazwischen. Also ist Apollodor ein anderer als die Quelle des theologischen Exkurses.

der Musen sind alle Gebildeten, insonderheit die musischen Techniten, Gefolge des Apollon außer diesen die Wahrsager, Gefolge der Demeter die Mysten, Daduchen und Hierophanten, Gefolge des Dionysos die Silene, Satyrn, Tityrn, Bakchen, Lenen, Thyien, Mimallonen, Najaden und Nymphen.

Was in Griechenland von diesen Göttern allgemein gilt, gilt insbesondere von Zeus in Kreta. Da der kretische Zeuskult ein orgiastischer Kult ist, hat in Kreta auch Zeus ebensolche Diener wie sonst Dionysos. Sie heißen Kureten, d. h. Jünglinge, da sie als junge Mannschaft ihm zu Ehren einen Waffentanz veranstalten. Und da nun zum Kult, als dem Primären, der Mythos, als das
42 Sekundäre, sich zu gesellen pflegt[49], entstand die Sage vom Geheimnis und vom Lärm der Tänzer um das Zeus-Kind. Die Kureten, kurz, verhalten sich zu Zeus wie die Satyrn zu Dionysos: οἱονεὶ Σάτυροί τινες περὶ τὸν Δία. Das »κοινόν« gibt die Erklärung für das »ἴδιον«.

Unter den Barbaren stehen zuerst die Phryger. Auch sie sind Rhea-Verehrer, und auch sie verehren sie orgiastisch. Was den Griechen Rhea ist, ist ihre »Göttermutter«, ihre Agdistis und »Große Phrygische Göttin«, oder, nach den Kultorten, Idaia, Dindymene, Sipylene, Pessinuntis und Kybele. Das Gefolge dieser Göttin heißt bei den *Griechen* ebenfalls Kureten, jedoch nicht, weil sie dieselben mythischen Personen wie die griechischen Kureten wären, sondern als ähnliche Diener und Gefolgschaft eines Gottes, entsprechend den Satyrn; auch der Name Korybanten wird ihnen gegeben. Als Zeugen werden dafür zitiert Pindar mit einem seiner Dithyramben und Euripides mit einem Chorlied seiner Bakchen — aber nicht in synkretistischer Absicht, sondern um zu zeigen, daß der *Kult* des Dionysos, als der griechischen Gottheit, und der Kult der Großen Mutter als der analogen phrygischen Gottheit, und zugleich das Verhältnis des Gefolges zu den beiden Gottheiten wesens-verwandt sei: das Ekstatisch-Musikalische des einen Kultes entspricht demselben Wesen des anderen. Dies der Grund, weshalb die Attribute, die Kultinstrumente usw. bei den Dichtern sich vermischen. Bei

[49] Strabon S. 468 § 11 προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως. Also ist der Kult das Frühere, der Mythos das Sekundäre. Ebenso S. 474: πᾶς δὲ ὁ περὶ θεῶν λόγος ἀρχαίας ἐξετάζει δόξας καὶ μύθους, αἰνιττομένων τῶν παλαιῶν ἃς εἶχον ἐννοίας φυσικὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ προστιθέντων ἀεὶ τοῖς λόγοις τὸν μῦθον. Denn die ἔννοιαι φυσικαί bekunden sich eben in der Verehrung; der Mythos kommt hinzu. Das ist eine grundsätzlich andere Auffassung der Mythen als die der stoischen Orthodoxie, die gerade durch die rationalistisch-allegorische Interpretation der Mythen den Sinn der alten Theologie herauszubekommen sucht.

Euripides tritt noch zum Phrygischen das nachbarliche Lydische. Auch die Verwandtschaft der mythischen Flöten-Erfinder, des Silen, des Marsyas, des Olympos, führt dazu, den Kult des Dionysos mit den Kulten Phrygiens zu vereinen. Aus demselben Grund werden die Götterberge, Ida und Olymp, nicht selten als derselbe Berg gesungen. (Folgt ein Zusatz über die verschie- 43
denen Berge des Namens Olympos.)[50]

»Das Wesen solcher Gefolgschaft eines Gottes, Flötenton, Dröhnen der Klappern, Zymbeln, Becken, die Gewalt der Anrufungen, das Euoi, das Klatschen tanzender Füße, drückt sich auch in einigen der Namen aus, die für die Folger, Tänzer, Diener solcher Götter in Gebrauch sind, wie: Kabiren, Korybanten, Pane, Satyrn, Tityrn; ebenso des Gottes Bakchos[51] . . . Jedoch auch Sabazios ist ein *phrygischer* verwandter Gott, gleichsam das ›Kind‹ der ›Mutter‹ (gleicht also dem, was in Kreta Zeus, in Griechenland sonst Dionysos ist), auch er Gewährer der Weihen des Dionysos.«

»Dem entsprechen bei den Thrakern die Feste der Kotys und der Bendis — hat doch auch die Orphik daselbst ihren Ursprung. Daher mischt Aischylos in seine Schilderung des Kotys-Kults, in den Edonen, Züge, die zum Teil dem Dionysoskult, zum Teil den phrygischen Kulten ähneln. (Übrigens werden die Dichter nicht verhört, wie von einem Grammatiker, sondern zitiert, um zugleich von dem Wesen des Orgiasmus und orgiastischer Musik, wie sie sich in der hohen Dichtung darstellt, eine Vorstellung zu geben; auch diese Ausführlichkeit in den Zitaten ist ein Element des Stils: neben den Bakchen des Euripides waren die Aeschyleischen Edonen wohl die größte Dichtung des Orgiasmus, die das Altertum besessen hat.) So gleicht der thrakische Kult dem phrygischen. Es ist nicht unwahrscheinlich, da die Phryger selbst aus Thrakien ausgewandert sind, daß sie auch ihren Kult von dort mit sich genommen haben. — Auch die mythische Ver- 44
einigung des Dionysos mit Lykurg, dem König der Edonen, deutet auf die Ähnlichkeit der Kulte.«

Daß die Phryger thrakischen Ursprungs sind — es müßte ein kaum glaublicher Zufall walten, wenn eben dies nicht von Posei-

[50] ὡς τὸ αὐτὸ ὄρος κτυποῦσι: das sind also die Dichter. Aber die folgende Notiz beweist etwas ganz anderes: daß es einen Olymp auch auf dem Ida gab.

[51] Es folgt: καὶ τὴν Ῥέαν Κυβέλην καὶ Κυβήβην καὶ Δινδυμήνην κατὰ τοὺς τόπους αὐτούς. Das ist also dasselbe, was schon in § 12 S. 469 C stand, und bezieht sich auf die Verwandtschaft der lydischen und phrygischen Kulte mit den griechischen, wogegen das Voranstehende in die allgemeine Charakteristik des ekstatischen Kults gehört. In Strabons Auszug muß etwas in Unordnung geraten sein. Das Ursprüngliche wiederherstellen zu wollen wäre aussichtslos.

donios wäre: über die Phryger als ursprünglich thrakisches Volk hat Poseidonios, wie wir wissen, anderen Orts gelehrt und ausführlich gehandelt[52].

»Die Melodien, Rhythmen und musikalischen Instrumente sind sogar zu einem so großen Teile thrakischen und asiatischen Ursprungs, daß die Musik überhaupt für thrakisch oder asiatisch gilt. Pierien, Olymp, Pimpla und Leibethron, jetzt makedonische Berge und Orte, waren ehemals thrakisch. Thraker waren es, die als Besiedler Böotiens den Helikon zum heiligen Berg der Musen gemacht, die die Grotte der Nymphen von Leibethron geweiht haben. Für Thraker galten die ältesten Meister der Musik: Orpheus, Musaios und Thamyris; auch Eumolpos hat daher seinen Ruhm. Und jene Dichter, die das ganze Asien bis nach Indien als das heilige Land des Dionysos feiern, lassen zumeist auch die Musik von dort her kommen. Da sagt der eine: ›die asiatische Kithar schlagend‹, ein anderer nennt die Flöte ›berekynthisch‹ oder ›phrygisch‹ . . . Auch die Instrumente haben zum guten Teil barbarische Namen: wie Nablas, Sambyke, Barbitos, Magadis usw.«

»Die Gastfreundschaft der Athener nun, die sie in allen Dingen stets bewährt haben, hat sich auch auf die Götter erstreckt. Ja, ihre Bereitschaft, fremde Kulte aufzunehmen, ging so weit, daß sie zum Spott für die Komödie wurde. So hielten sie es auch mit dem Kult der Thraker und Phryger. Der Feste der Bendis tut Platon Erwähnung, des phrygischen Kults Demosthenes in den Verleumdungen des Äschines und seiner Mutter: wo er seine Teilnahme erwähnt an ihren Weihen und Sektiererei en, wie er
45 oftmals ›Euoi Saboi‹ und ›Hyes Attes, Attes Hyes‹ rufe; denn das sind Kultrufe des Sabazios und der Meter.«[53]

Der Topos von der Gastfreundschaft der Athener lenkt zurück zur Interpretation der Tragiker. Aber was ist der Gegenstand des Ganzen? Ist es die Orgiastik? Die Betrachtungen über die Herkunft der Musik, über die Musenheiligtümer, über die Musikinstrumente legen nahe, daß es sich nicht um ein mythologisches Problem — wie nun bei Strabon — sondern um ein religions- oder kulturgeschichtliches gehandelt hat: um die Musik und ihre religiösen Ursprünge. Und eben darauf weist der Anfang.

[52] Siehe Strabon S. 295 C. Poseid. S. 76 f. Fr. 104 Jacoby.

[53] Ein Demosthenes-Zitat bei Poseidonios steht auch im Athenion-Bruchstück, Fr. 36 S. 246 Jacoby. Es zeigt, daß Demosthenes, als großer Klassiker, stets gegenwärtig ist. Bei Apollodor scheint mir dergleichen undenkbar. Ein Grammatiker der guten Zeit zitiert so etwas nicht, zumal nicht, wenn er den Homer erklärt.

Er weist auf das einheitliche Wesen dessen, was sich in den Kultgebräuchen der Nationen abgewandelt wiederholt. Dies einheitliche Wesen aber ist nichts anderes als die »Musik« als eine Gott und Mensch einende Macht.

Das Stück ist auch im Ausdruck so bedeutend, daß es im Wortlaut hier stehe:

Τὸ δ' εἰς ἓν συμφέρεσθαι τὰ τοσαῦτα ὀνόματα καὶ τὴν ἐνοῦσαν θεολογίαν ἐν τῇ περὶ αὐτῶν ἱστορίᾳ νῦν ἐπισκεπτέον.

Κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστὶ τὸ τὰς ἱεροποιίας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι, τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμῷ τὰς δὲ χωρίς, καὶ τὰς μὲν μετὰ μουσικῆς τὰς δὲ μή, καὶ τὰς μὲν μυστικῶς τὰς δὲ ἐν φανερῷ. καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει. ἥ τε γὰρ ἄνεσις τὸν νοῦν ἀπάγει ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων ἀσχολημάτων, τὸν δὲ ὄντως νοῦν τρέπει πρὸς τὸ θεῖον. ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν. ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν. ἥ τε μουσικὴ περί τε ὄρχησιν οὖσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος ἡδονῇ τε ἅμα καὶ καλλιτεχνίᾳ πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει κατὰ τοιαύτην αἰτίαν. εὖ μὲν γὰρ εἴρηται καὶ τοῦτο, τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεῖσθαι τοὺς θεοὺς ὅταν εὐεργετῶσιν. ἄμεινον δ' ἂν λέγοι τις, ὅταν εὐδαιμονῶσι. τοιοῦτον δὲ τὸ χαίρειν καὶ 46
τὸ ἑορτάζειν καὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ μουσικῆς ἅπτεσθαι. μὴ γὰρ εἴ τις ἔκπτωσις πρὸς τὸ χεῖρον γεγένηται, τῶν μουσικῶν εἰς ἡδυπαθείας τρεπόντων τὰς τέχνας ἐν τοῖς συμποσίοις καὶ θυμέλαις καὶ σκηναῖς καὶ ἄλλοις τοιούτοις, διαβαλλέσθω τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἡ φύσις ἡ τῶν παιδευμάτων ἐξεταζέσθω τὴν ἀρχὴν ἐνθένδε ἔχουσα.

Καὶ διὰ τοῦτο μουσικὴν ἐκάλεσε Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασί, πᾶν τὸ μουσικὸν εἶδος θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες. οὕτω δὲ καὶ αἱ Μοῦσαι θεαὶ καὶ Ἀπόλλων μουσηγέτης καὶ ἡ ποιητικὴ πᾶσα ὑμνητική. ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν τῶν ἠθῶν κατασκευὴν τῇ μουσικῇ προσνέμουσιν, ὡς πᾶν τὸ ἐπανορθωτικὸν τοῦ νοῦ τοῖς θεοῖς ἐγγὺς ὄν.

Wie in der Einleitung des Exkurses über die mosaische Gründung, um den theokratischen Ursprung der Staatsgründung überhaupt zu erweisen, zwischen den verschiedenen Formen des »Befehls«, zwischen dem »menschlichen« und »göttlichen« — die Soziologen würden sagen »charismatischen« — Herrschertum geschieden wurde, so wird hier geschieden, um den kultischen Ursprung der Musik zu erweisen, zwischen den verschiedenen Formen des Kults überhaupt. »Es ist gemeinsam Griechen und Barbaren, daß zum Kult die Ausgelassenheit (oder Erholung, Ausspannung) des Fests gehört, und daß es enthusiastische neben

nicht-enthusiastischen, musische neben nicht-musischen und mystische neben offenbaren Kulten gibt. Und dies liegt so begründet in der Natur.« Hieß es nicht ebenso in dem Exkurs über Jerusalem: πέφυκε γὰρ οὕτω καὶ κοινόν ἐστι τοῦτο καὶ τοῖς Ἕλλησι καὶ τοῖς βαρβάροις? (s. oben S. 411). Und weiter: »Denn die Ausgelassenheit lenkt den Sinn von den menschlichen Beschäftigungen ab, um dafür den *Sinn* im wahren Wortverstand zum Göttlichen zu wenden.« Nicht in einer rationalen Interpretation der Umwelt also, sondern in der Seele selbst enthüllt sich der Ursprung des Kultischen: d. h. in ihrem wesentlichen und natürlichen Verhältnis zu dem Göttlichen. Denn jener *Sinn* im eigentlichen Wortverstand ist jener »Nus« im Menschen, der ein Teil
47 und Absenker des Alls, »verwandt« im Menschen und im Kosmos ist[54]. Die kultische Feier, indem sie den Sinn von allen menschlichen Verhaftungen befreit, führt ihn zu Gott. Es ist dieselbe Anschauung, die in den Poseidonischen Erklärungen zur Mantik wiederkehrt: divinos animos censent esse nostros eosque esse tractos extrinsecus, animorumque consentientium multitudine completum esse mundum; hac igitur *mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus* cerni, quae sint futura (Cic. de div. II 58, 119). Die Mantik beruht auf der coniunctio des im Menschen selbst enthaltenen Göttlichen mit dem Göttlichen um uns her[55]. — »Im Enthusiasmus aber scheint ein Hauch vom Göttlichen zu sein, er scheint der Mantik nahe.« Auch dieser Gedanke trifft zusammen mit der Theorie der Mantik: atque etiam illa concitatio (der Enthusiasmus) declarat vim in animis esse divinam. Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato (Cic. de div. I 36, 80). — »Die mystische Geheimhaltung jedoch des Sakraments erhöht die Heiligkeit des Göttlichen, sie ahmt damit seine Natur selbst nach, die unserer Wahrnehmung entgeht.« Der

---

[54] Über die Nus-Lehre des Poseidonios s. Poseid. S. 464ff., Kosm. u. Symp. S. 196ff. (Logos und Nus fast synonym gebraucht) und ebenda S. 330ff. Auch auf Sextus ist hinzuweisen, adv. grammaticos 303: ὁ δὲ ἀπὸ φυσικῆς ὁρμώμενος θεωρίας(!), σαφῶς γινώσκων ὅτι ἀρχαῖον ὅλως τὸ δόγμα ἐστί, τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι . . . συνήσει ὅτι ὁ Ἐμπεδοκλῆς θεὸν ἑαυτὸν προσηγόρευσεν, ἐπεὶ μόνος καθαρὸν ἀπὸ κακίας τηρήσας τὸν νοῦν καὶ ἀνεπιθόλωτον τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ τὸν ἐκτὸς κατείληφεν. Man findet die Stelle ausgezogen und erklärt Poseid. S. 421f. Die Gegenüberstellung: τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ — τὸν ἐκτός, entspricht der Telosformel: τῷ ἐν αὑτοῖς δαίμονι συγγενεῖ ὄντι . . . τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι (s. u. S. 436). Auch die Heraklitexegese (Kosm. u. Symp. S. 196) stimmt überein: ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, der da »verwächst« mit dem göttlichen, Nus-erfüllten περιέχον.

[55] Siehe Poseid. S. 459 u. 470, Kosm. u. Symp. S. 248.

Gott des Poseidonios, wenn er auch der Weltgott ist, der sichtbar ausgebreitete, der »Hauch«, der sich in alles wandelt, allem gleich wird, ist doch wieder auch als »Hauch« gestaltlos, also wahrnehmbar und unsichtbar zugleich[56]. »Die Musik endlich, 48
aus Tanz, Rhythmus und Melodie bestehend, mit der Kunst die Freude weckend, eint uns mit dem Göttlichen, und zwar aus folgender Ursache.« Mit gutem Grund kommt die Musik zuletzt, auf die Musik läuft der Gedanke offenbar hinaus. Was aber ist die *Ursache*? Sie wird ausführlicher gegeben als für die drei anderen Charakteristika des Kults, für Enthusiasmus, ἄνεσις und κρύψις, sie wird uns gegeben durch ein Ausholen, so weit, daß wir den Philosophen, könnten wir noch zweifeln, sicherlich daran erkennen müßten: »Denn wenn man Recht gehabt hat mit dem Wort, daß die Menschen den Göttern dann am nächsten kommen, wenn sie wohltätig sind, so könnte man mit noch mehr Recht sagen: dann, wenn sie glückselig sind« (d. h. in Harmonie mit ihrem Daimon: ὅταν εὐδαιμονῶσιν). Es ist nicht zu bezweifeln, daß εὐδαιμονεῖν hier in demselben eigentlichen und vertieften Sinne gebraucht wird, wie sein Gegenteil, das κακοδαιμονεῖν, in dem Fragment der Poseidonischen Affektlehre: die Ursache der »Unglückseligkeit«, der »Kakodaimonia«, sei: τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν ἑαυτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι[57]. — »Dazu aber verhilft die Freude, und die Feier, und das Philosophieren, und die Hingabe an die Musik. Denn wenn die Musik entartet ist, indem die Musiker in den Symposien, im Virtuosentum der Konzerte, in den Bühnenspielen ihre Kunst zum Sinnenreiz verkehrt haben, so wäre es doch sehr verkehrt, die Sache selbst deswegen zu verleumden: es gilt, die Natur des Bildungsmittels selbst zu prüfen, und die hat hier ihren Ursprung.« Also auch hier wieder der Gedanke der Entartung: Ursprung und Entartung stehen einander gegenüber wie in dem Exkurs über Jerusalem. Über die Musik seiner Zeit hat Poseidonios, wie wir wissen, nicht anders geurteilt, als wir es danach erwarten müssen[58].

[56] Siehe Kosm. u. Symp. S. 294.

[57] Siehe Poseid. S. 329, Kosm. u. Symp. S. 281f. Daß man die Teloslehre des Poseidonios für Dualismus hielt, erweist sich hoffentlich auch hierdurch als Verkehrtheit.

[58] Fr. 10 Jacoby; Poseid. S. 32. Musikgeschichtlich ist auch Fr. 107 Jacoby (= Athenaeus XIV 37 S. 635 C). Doch da möge ein kleiner Irrtum seine Berichtigung finden. Den Vers des Anakreon, den er aus Poseidonios kennt, bringt Athenaeus, um sein Zetema über die Magadis damit einzuleiten, schon einmal am Anfang, und da hat er ihn vollständiger: ψάλλω δ'εἴκοσι χορδαῖσι μάγαδιν ἔχων, ὦ Λεύκασπι, σὺ δ'ἡβᾷς (Fr. 70 Diehl). Athenaeus hält also das

49 »Dies ist der Grund, weshalb Platon und vor Platon die Pythagoreer die Philosophie eine Musenkunst genannt haben; weshalb sie gelehrt haben, die Weltordnung bestünde aus Harmonie: war doch nach ihrem Glauben jede Art Musik ein Werk der Götter. Und dies ist der Grund, weshalb die Musen Göttinnen, weshalb Apollon Musaget ist, weshalb alle Dichtkunst Hymnik ist. So haben sie auch die Erziehung des Charakters
50 der Musik anheimgegeben, aus demselben Grunde: weil alles, was den Sinn (den Nus) auf rechter Bahn lenke, den Göttern nahe sei.«

Da finden wir, nach Platon und den Pythagoreern, die Musik wieder im kosmischen Begriff, jedoch nicht mehr im äußeren Kosmos und seinen harmonischen Verhältnissen, sondern verinnerlicht, als Macht der Seele selbst, durch die sie sich mit Gott verbunden weiß. Platon und die Pythagoreer werden zu Zeugen für die neuentdeckte Wirkung der Musik, als die da ist: Vereinigung, συνάπτειν. Denn die Musik ist, gleich der Mantik, eine von den Kräften, die den Menschen aus den menschlichen Verhaftungen befreit, um ihn auf Gott zu lenken. Jenes Ewige im Menschen, das durch sie befreit wird, heißt wohl Nus, wie in der Theorie der Mantik, hat aber mit bloßer Ratio nichts gemein:

Ganze, auch die Worte μάγαδιν ἔχων, für anakreonteisch. Die Herausgeber sind ihm gefolgt. Doch daß das ein verdeutlichender Zusatz ist, kann nach dem späteren Zusammenhang kein Zweifel sein. Da wird dem Poseidonios, der der alten Zeit die Kenntnis der Magadis wie überhaupt der vielsaitigen Instrumente abspreche, entgegengehalten — nicht etwa, daß Anakreon ja selbst die Magadis erwähne, sondern daß z. B. Pindar die πηκτίς nenne, die doch nur ein anderer Name für die Magadis sei. Hätte μάγαδιν ἔχων schon bei Anakreon gestanden, so würde die ganze Widerlegung sinnlos. Also ist zu schreiben: διαποροῦσι δ' ἔνιοι, ὅπως τῆς μαγάδιδος ⟨οὔπω⟩ οὔσης κατὰ Ἀνακρέοντα — ὀψὲ γάρ ποτε τὰ πολύχορδα ὀφθῆναι — μνημονεύων αὐτῆς ὁ Ἀνακρέων λέγει·

ψάλλω δ' εἴκοσι χορδαῖσ', (μάγαδιν ἔχων)
ὦ Λεύκασπι, ⟨σὺ δ' ἡβᾷς⟩.

καὶ ὁ μὲν Ποσειδώνιός φησι τριῶν μελῳδιῶν αὐτὸν μνημονεύειν, Φρυγίου τε καὶ ⟨Δωρίου⟩ καὶ Λυδίου· ταύταις γὰρ μόναις τὸν Ἀνακρέοντα κεχρῆσθαι· ὧν ζ' χορδαῖς ἑκάστης περαινομένης εἰκότως φάναι ψάλλειν αὐτὸν κ' χορδαῖς, τῷ ἀρτίῳ χρησάμενον ἀριθμῷ, τὴν μίαν ἀφελόντα. Poseidonios hatte also behauptet, daß die vielsaitigen Instrumente, wie die Magadis, erst spät in Aufnahme gekommen seien, offenbar als Zeichen der Entartung. Mit den »zwanzig Saiten« des Anakreon, die dem zu widersprechen schienen, wurde er dadurch fertig, daß er sie nicht von den Saiten eines Instruments, der Magadis, verstand, sondern sie als Zusammenfassung dreier *Tonarten* interpretierte. Hält man damit zusammen, wie er über den »vielstimmigen Leierklingklang«, über die Wirkung der syrischen Instrumentalmusik seiner Zeit geurteilt hat (Fr. 10 Jacoby), so ergibt sich ungefähr derselbe Standpunkt wie in dem Exkurs des Strabon. — (Auch bei Strabon wird die Magadis genannt als ein asiatisches Instrument.)

es ist ein Teil der Kraft, durch die das einzelne im Ganzen schwingt, wodurch das Höchste in uns mit dem Höchsten um uns sympathetisch sich verbindet. Die Erfahrung solcher Einigung erst schafft die Möglichkeit, indem der Blick sich über die Kulte und Mythen der »Hellenen und Barbaren« ausdehnt, als das Wesentliche in den orgiastischen Kultformen, als das Beharrende in ihrem Wechsel und darum in der »Natur« als »Ursache« dieser Erscheinungswelt Enthaltene zu entdecken: den Ur-Enthusiasmus als natürlichen und eingeborenen Bezug der Menschheit auf die Gottheit[59].

Und jetzt findet sich auch die Erklärung für dies rätselhafte Gleiten vom Orgiasmus zur Musik, von der Musik zur Philosophie: der Sinn hinter diesen allen ist der gleiche: die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit. Wie die Philosophen — nach der Poseidonischen Kulturgeschichte (Senecas 90. Brief) — ursprünglich zugleich die Seher, die Staats-Lenker und Erfinder waren, ehe die Berufe sich gespalten haben, so waren auch die »Paideumata«, die Arten der »Verknüpfung« mit dem Göttlichen, und πᾶν τὸ ἐπανορθωτικὸν τοῦ νοῦ, ursprünglich eine Ein- 51
heit, ehe die Musik vom Kult und die Philosophie von beiden sich gelöst hat. Und wie wieder im Erfindertum eines Pythagoras und Demokrit, wie im Gesetzeswerk eines Charondas und Zaleukos die Ur-Einheit der Berufe sich erneuert, so erneuert sich der Ursinn der Paideumata in dem platonischen und pythagoreischen Begriff der «Musiké«, indem Musik, Kult und Philosophie die Einheit wiederherstellen, die ihr aller Ursprung ist.

Zweifelt man noch, daß dies nicht Apollodor ist, sondern Poseidonios? Eine Ursachenerforschung, die sich nicht genügt, bis sie als Ursache die Gottheit selbst erkannt hat — ist das nach der Art eines Grammatikers und Antiquars, sieht das nach einem Philologen und Aristarcheer aus? Mögen wir von der Wissenschaftlichkeit Apollodors so günstig denken, wie wir wollen: dies ist mehr als Wissenschaftlichkeit. Mag die Detailfülle gelehrt erscheinen: der dies schrieb, dem lag nicht die Materie vor, an der die wissenschaftliche Methode sich bewährt, sondern die gotterfüllte Welt. Auch die Beziehung zwischen Orgiastik und Mantik, wie sie hier gelehrt wird, deutet auf ein nicht gelehrtes, nicht durch Wissenschaft vermitteltes Verhältnis wie zur Mantik so zum Kult. Und in der größten Fülle nicht

[59] Blicken wir von hier noch einmal auf das angebliche »Poseidonische« Fragment bei Strabon I 2,8 S. 19 C. zurück (s. S. 416 Anm.): das alles fällt nach jenem Autor, der dort redet, unter den Begriff der Deisidaimonie! Und das soll Poseidonios sein!

ein Rest, den nicht der Geist bewältigt hätte! Sicher wird man sich auch von dem fünfbändigen Werk »über die Mantik« hiernach einen wahreren Begriff machen, als nach den dürren Auszügen des Cicero[60]. Und doch ist das nur ein Exkurs der Zeitgeschichte. Wie muß Poseidonios die Aufgabe des Geschichtsschreibers verstanden haben, wenn seine Geschichte solche Exkurse enthielt!

III. Synkrisis

52 Um zum Schluß von der Verwandtschaft der beiden Exkurse noch ein Wort zu sagen: das Gemeinsame der beiden ist zunächst die eigentümliche Methode des Vergleichens. Das räumlich über den Erdkreis hin Differenzierte wird verstanden als Ergebnis aus einer Entwicklung von einer Ur-Einheit her. Die Ur-Einheit stellt das »natürliche« Verhältnis dar, sie führt ins Metaphysische, sie führt, wie Poseidonios sagt, in die »Theologie«. Im einen Fall wird so die religiöse und zugleich die metaphysische Wurzel der staatlichen Autorität aufgezeigt, im andern Fall die religiöse und zugleich die metaphysische Wurzel alles dessen, was dem Griechen der Begriff der »Musenkunst« bedeutet. Die Methode wird bewußt gehandhabt, sie charakterisiert sich selbst als eine Methode des »Vereinigens«, »Vergleichens« des »einander Ähnlichen«, »Verwandten«. Die Erscheinungen des Völkerlebens, so verschieden sie sich ausnehmen, deuten auf eine Ur-Verwandtschaft, sie sind συγγενῆ, ja die Verschiedenheiten selbst, sobald man nur auf das Gesamt blickt, sind gering. Die Ähnlichkeit beider Exkurse ist so groß, daß sie schwer zu erklären wäre, wenn die Übereinstimmung nur die Behandlung zweier *Themen*, Herrschertum und Wesen der Musik, beträfe. Aber die Methode reicht viel weiter — so weit, daß sie aus einer Methode eine Denkform, aus einem Denkmittel eine Art des Sehens, ja fast des Seins wird. Wir finden diese Methode nicht nur in der Poseidonischen Kulturgeschichte[61], nicht nur in der Archäologie der Mantik[62], sie begegnet uns nicht weniger z.B. in der glücklichen Entdeckung der »Verwandtschaften« zwischen gewissen Volksstämmen und ihren Stammesnamen: ἄριστα δ' ἂν δόξειεν εἰπεῖν ὁ Ποσειδώνιος, κἀνταῦθα ἀπὸ τῆς τῶν

[60] Auch daß er da Chrysipps Exempelsammlung abgeschrieben und dem Cicero übermittelt habe, wird man ihm schwerlich mehr zutrauen. Vgl. Kosm. u. Symp. S. 214 u. 222ff.

[61] Poseidonios S. 399.

[62] Poseidonios S. 430ff.

ἐθνῶν συγγενείας καὶ κοινότητος ἐτυμολογῶν usw. (Strabon 53
S. 47, Fr. 105 Jacoby, Poseid. S. 78). Κἀνταῦθα, d. h. »auch in diesem Fall«, besagt, es handelt sich um Anwendung einer vergleichenden Methode — derselben Methode, kraft deren in einem anderen Fall erklärt wird (Fr. 105 b): als »verwandt« hätten diese drei Völker »ähnliche« Namen, und wie Ein Volk sich in drei Völker gespalten, unter dem Einfluß der »klimatischen Verschiedenheiten«, die sie mit der Zeit differenzieren mußten, so habe auch aus dem Einen Namen eine Namensmehrheit sich entwickelt. Daß die etymologische Betrachtung mit der ethnographischen methodisch eng zusammenhängt, ist klar gesagt. Es ist dieselbe Methode, welche die Verwandtschaft zwischen Phrygern, Brigern und Bebrykern, zwischen Bithynen, Thynen, Maidobithynen und Mariandynen lehrt (Strabon S. 295 C, Fr. 105, Poseid. S. 76). Diese Methode, als Methode des *Vergleichens*, ist die Frucht einer vergleichenden Betrachtungsweise, die der ganzen Poseidonischen Geographie, und nicht nur der Geographie zugrunde liegt.

Man hat jüngst wieder versucht, diese Methode literarisch aus der jonischen Ethnographie abzuleiten[63]: als ob sie bei Poseidonios nicht viel weiter reichte! Als ob sie aus einer Disziplin hervorginge, und nicht aus dem, was Poseidonios war. Die Großen, wer selbst etwas ist, scheinen sich anders zu verhalten als die Kleinen. Was sie eint, was da z.B. einen Poseidonios mit Hippokrates (π. ἀέρ. ὑδ. τόπ.), mit Demokrit verbindet, scheint eher — wie mir scheint, auch freundlicher — sich darzustellen als ein Konvergieren artverwandter Geister, denn als ein ver- 54
wickeltes Netzwerk literarischer Traditionen. Hier nun stehen sich zwei Betrachtungsweisen, zwei Methoden gegenüber, unvereinbar: die eine erschafft sich ihr organisches Ganze, die andere spinnt sich ihre historischen Fäden[64]. Da aber die Recht-

[63] Jacoby im Kommentar zu Fr. 104—105: »Die Entwicklung der Methode kann man wieder von den jonischen Ethnographen an verfolgen, und auch die Einzelheiten der Erörterung lassen sich wenigstens für F 104 fast durchweg in älterer Literatur nachweisen; insbesondere ist die ›Verwandtschaft zwischen den Thrakern und den Völkern des nordwestlichen Kleinasiens‹ nicht ›P.s glückliche Entdeckung‹.« Gewiß, daß da z.B. die asiatischen Myser aus Thrakien stammen, steht bereits bei Xanthos. Ähnliches bei Skylax, Herodot usw., daß überhaupt Völker miteinander verwandt sind, war seit jeher selbstverständlich, aber — ob es sich nur darum handelte?

[64] So schreibt z.B. Praechter in der neuesten Auflage des Überweg (1926) S. 478f.: »In der Vereinigung orientalischer und griechischer Wesensart ein echter Vertreter des Hellenismus ... schuf er sich ... eine Weltanschauung, in der sich Vorsokratisches, Platonisches, Aristotelisches und Stoisches zu einem wohlgefügten Systeme verbanden ... Das nächste Vorbild aber (neben

fertigung einer Methode immer nur aus ihrer Leistung kommen kann; da bei der Abrichtung auf literarische, historische Zusammenhänge für eine Vermehrung unseres Wissens über Poseidonios nichts herausgekommen ist, bei einer Art der Interpretation dagegen, wie sie hier und längst von uns versucht wird, einiges doch auch herauskommt, so sei mir erlaubt, bei meiner Art zu bleiben.

Und noch gegen eine andere Art, das Nächste mit dem Fernsten zu verbinden, muß ich mich erklären. Eine noch immer beliebte Formel lautet: Poseidonios sei der große Mittler zwischen Orient und Okzident. Die Geltung einer Formel kann so groß sein, daß sie eine Nachprüfung nicht duldet. Prüfen wir sie nach — in unserem Fall, was bleibt davon? So wenig Poseidonios den jüdischen Gottesbegriff dem Westen »vermittelt«, auch da nicht, wo er diesen Begriff erörtert, so wenig »vermittelt« er ihm die asiatische Orgiastik, auch da nicht, wo er sich eigens mit ihr abgibt. Gerade dort, wo er vom Geist des Ostens redet, bleibt er Grieche, so sehr, daß man ihn für den Grammatiker Apollodor hat halten können. Mag im Einklang seines Denkens
55 eine Schwingung östlichen Empfindens mit erklingen, die Vergleicherei, die keine Grenzen kennt, mit ihrer Formel: »Mittler zwischen Orient und Okzident«, wird seinem Geiste nicht gerecht, sie kommt nicht aus der Interpretation, sie faßt nicht das Lebendige — schon darum nicht, weil dies niemals eine »Synthese« sein kann, sondern immer nur der Trieb aus einer eigenen Wurzel.

EXKURSE ZU I

1. Gründerlisten

56 Unser Ergebnis, was den ethnographischen Exkurs betrifft (vgl. oben S. 418) bedarf einer Ergänzung.

In der Liste der ägyptischen Gesetzgeber, bei Diodor im ersten Buch (c. 94, 2), steht an der Spitze Mneues, der seine Ge-

Heraklit) bot die Vermittlungs- und Bindungstheorie des platonischen Timaios. Doch trat an die Stelle ihrer mathematischen Begründung eine neue, indem die Lehre des Aristoteles ... dem Bindungsgedanken dienstbar gemacht wurde ... Mit Hilfe peripatetischer und stoischer Grundlehren über den Fortschritt vom Stein zur Pflanze ...« und so geht's weiter. Man liest in diesem Kapitel viel, sehr viel — nur nichts von Poseidonios, es verbleibt kein Rest, den nicht der Name eines anderen Philosophen zudeckte.

setze von Hermes empfangen haben will. Daran schließt ein Exkurs, der in der Tat dem Poseidonischen sehr ähnlich sieht. Im allgemeinen ist die Quelle Diodors für seine Aegyptiaca der Teier Hekataios. Liegen also hier die Dinge ähnlich wie in dem Bericht vom Gott der Juden? Wäre auch hier Poseidonios »abhängig« von Hekataios?[65]

Allerdings wäre in diesem Fall die Abhängigkeit sehr viel größer. Denn was da bei beiden steht, Strabon und Diodor, ist nicht das gleiche Material in anderer Form, auch nicht die gleiche Form mit anderem Sinn gefüllt, sondern ist in der Tat ein und dasselbe. Was übereinstimmt, ist zwar Material, zwar bei keinem von beiden vollständig, aber ein Material, das seinen Sinn eindeutig in sich trägt. Der Sinn steckt erstens im Vergleich: dies
ist gemeinsam Griechen und Barbaren; zweitens in einer Kon- 57
stanz, die aufgezeigt wird im Verhältnis dreier Größen: Gott, Gesetzgeber und Volk[66].

Ließe sich nachweisen, daß der Exkurs im ersten Buch des Diodor wirklich von Hekataios ist, so wäre Hekataios diesmal *nur* der Gebende und Poseidonios *nur* der Nehmende.

Aber wie steht es um den Nachweis? Einem Auszug, sagen wir aus Hekataios, einige Notizen fremder Herkunft einzufügen, diese Freiheit hat, wie sich versteht, auch ein Excerptor, auch ein Diodor. Bewiesen zwar wird damit nichts. Aber nun kommt hinzu:

1. Was die Form betrifft: es liegt im Wesen des Exkurses, daß er einen Kreis beschreibt. Er kehrt zu dem zurück, wovon er ausging. So beginnt Strabon mit Moses, breitet sich aus über Griechen und Barbaren, um am Ende zu Moses zurückzukehren: ein solcher war auch Moses. Moses steht mit gutem Grund als letzter unter den Barbaren. Nun das Seltsame: auch der Exkurs des Hekataios hat dieselbe Reihenfolge — freilich mit dem Unter-

[65] Auf die Übereinstimmung zwischen Strabon und Diodor hat zuerst S. Reinach hingewiesen, Textes relatifs aux Juifs (Paris 1895); s. auch J. Heinemann a.a.O. S. 117. Norden a.a.O. S. 300 betrachtet als Diodors Quelle den Hekataios. Schwartz PW V 670,20 bemerkt: »Der mit der Königsgeschichte nicht übereinstimmende Exkurs ... (I 94.95) hat sich bis jetzt auf keinen bestimmten Gewährsmann mit Sicherheit zurückführen lassen.« Wir reden nur von Hekataios, statt auch noch von einem X zu reden, denn entscheidend ist für uns allein die Frage: gehört der Exkurs über die göttliche Autorisation der Gesetzgeber ursprünglich in die Geschichte Ägyptens oder Jerusalems?

[66] Daß die Begründung dieses »Vorgebens« der Gründer, ihre Gesetze von der Gottheit empfangen zu haben, bei Diodor den Anschauungen eines Hekataios näher steht als denen eines Poseidonios, schließt nicht aus, daß der Vergleich selbst und sein Material aus Poseidonios stammt. Den Mneues und seinen Inspirationsgott Hermes mag schon Hekataios erwähnt haben.

schied, daß er von Mneues ausgeht: wieder Griechen und Barbaren. Doch am Ende steht nicht Mneues, sondern Moses! Auch sonst stimmt die Reihenfolge überein:

	Strabon	Diodor I
	Griechen: *Minos*	*Griechen:* *Minos*
	Lykurgos	*Lykurgos*
	Teiresias	
	Amphiaraos	
	Trophonios	
	Orpheus	
	Musaios	
58	*Barbaren:*	*Barbaren:* Zarathustra
	Zamolxis	*Zamolxis*
	Gymnosophisten	
	Magier	
	Chaldäer	
	Haruspices	
	Moses	*Moses*

Bei Strabon ist allerdings zu bemerken, daß die Kategorie der auftragenden Gottheiten nur mangelhaft gefüllt ist. So fehlt auch der Name Jao. So heißt bei ihm Zamolxis selber Gott der Geten, offenbar ganz sinnlos. Denn er müßte dastehen als Beauftragter des Gottes. Die Beauftragten sind allerdings dann selbst heroisiert oder vergöttlicht worden, so Amphiaraos und Trophonios. Also steht das Richtige bei Diodor: παρὰ δὲ τοῖς ὀνομαζομένοις Γέταις τοῖς ἀπαθανατίζουσι Ζάμολξιν ὡσαύτως τὴν κοινὴν Ἑστίαν. Also ist die *Liste* zwar vollständiger bei Strabon, dafür das *Schema* vollständiger bei Diodor:

Diodor I 94

Volk	*Gesetzgeber*	*Gott*
Ägypter	Mneues	Hermes
	(Griechen)	
Kreter	Minos	Zeus
Lakedämonier	Lykurgos	Apollon
	(Barbaren)	
Arianer	Zarathustra	Agathos Daimon
Geten	Zamolxis	κοινὴ Ἑστία
Juden	Moses	Jao

Aber wenn Moses hier wie dort am Ende steht, läßt dann nicht schon die Form dieses Exkurses darauf schließen, daß er nicht dem Mneues galt, sondern dem Moses? Also nicht aus Hekataios stammt, sondern aus Poseidonios?

2. Daß Mneues seine Gesetze von Hermes empfangen haben will, ist weder für die ägyptische Religion noch für die ägyptische Gesetzgebung von besonderer Bedeutung. Was Ägypten zu 59
Ägypten macht, sind andere Dinge. Der jüdische Staat, das ganze Judentum hingegen steht und fällt mit seinem Glauben an die Göttlichkeit seines Gesetzes. Wenn einer von beiden, Mneues oder Moses, der vergleichenden Erklärung, einer solchen Überschau bedarf, so offenbar nicht Mneues. Wieder folgt: nur Moses kann der sein, dem der Exkurs ursprünglich galt. Geht er von Moses aus, so wird er sinnvoll; an den Mneues angehängt, bleibt er ein Anhängsel.

3. Wir wissen doch recht gut, wie Moses in der Auffassung des Hekataios aussah: Diodor XL läßt darüber keinen Zweifel. Aber dort ist von Vergleichen keine Spur. Im Gegenteil: das jüdische Gesetz ist etwas Singuläres: jeder Hohe Priester gilt als Bote Gottes, und unter den Gesetzen steht als Unterschrift: dies befiehlt Moses den Juden, wie er es von Gott gehört hat. Sich davor oder danach einen vergleichenden Exkurs zu denken mit dem Schluß: ein solcher war *auch* Moses, dürfte schwer sein.

4. Endlich die Namen. Um vom ἀγαθὸς δαίμων zu schweigen, um also zu schweigen von der Frage, ob ein Hekataios, um 300, mit dem »guten Geist« des Zarathustra ohne weiteres sich hätte verständlich machen können, halten wir uns an den Namen Jao. Bei Hekataios wäre das ein Unikum. Kein einziger ägyptischer Gott des ganzen Pantheons wird mit dem fremden Namen eingeführt. Die griechische Mythologie wird dafür aufgeboten — schon der Stil hätte das Fremde nicht vertragen. Wozu also der Name? Bei Varro erscheint er noch wie ein Geheimnis, aus besonderem Wissen hergeholt. Für diese Zeit hat allerdings der Name einen Sinn: die Mannigfaltigkeit der fremden Namen gewinnt an Bedeutung, je mehr es derselbe Allgott ist, der hinter dieser Mannigfaltigkeit sich birgt[67]. Aber wie sollen wir dergleichen einem Hekataios zutrauen?

[67] Das ist ganz deutlich nach den Zeugnissen, die Norden a.a.O. S. 298 (Agnostos Theos S. 61f.) zusammenstellt: Augustin de consensu evangelistarum I 22,31 (= vol. 3,1055 Migne): Varro ... deum Judaeorum Jovem putavit, nihil interesse censens *quo nomine* nuncupetur, dum eadem res intellegatur. de civ. dei IV 9,3: hunc (Jovem) Varro credit etiam ab his coli, qui unum deum solum sine simulacris colunt, *sed alio nomine nuncupari.* Und

60 Wir schließen: dieser Exkurs im ersten Buch des Diodor scheint ein Reflex derselben großen Überschau uralter Allgottheiten und ihrer Beauftragten, durch die sich Staat und Religion, bei Poseidonios, als begründet in der Allnatur erwiesen.

2. *Ekphrasis und Geophysik des Toten Meeres*

Wir haben bisher nur das Geschichtliche bei Strabon untersucht, das Topographische vernachlässigt. Und doch schließt sich an die Eroberung die Ortsbeschreibung: Jericho, der Balsamhain, das Tote Meer. Und in der Schilderung des Toten Meeres erscheint als Augenzeuge Poseidonios. Hat also schon Poseidonios, wie man annimmt, all dies so verbunden? Dürfen wir ganze Kapitel Strabons auf ihn überschreiben? Wenn wir nur der Schablone folgen, allerdings. Und der Schablone ist man nur zu gern gefolgt. Es kommt hinzu, daß auch Josephus, Trogus, Tacitus Geschichtliches und Topographisches, wie man entdeckt hat, auf dieselbe Art vereinigen. Kurz, Poseidonios scheint die Quelle aller vier: des Josephus, Trogus, Tacitus und Strabon.

Zwar da hätte schon die Frage der Komposition bedenklich machen müssen. Da jedoch den Argumenten der Komposition nicht gern geglaubt wird, sei von ihnen abgesehen. Wir finden ein Schema sich wiederholen: 1. Gründung, 2. Ortsbeschreibung: Jericho, der Balsamhain, das Tote Meer; bei Strabon gestellt zum Jahre 63, desgleichen bei Diodor — zum mindesten die Gründung: die Topographie kann ausgefallen sein —; bei Tacitus
61 zum Jahre 70 n. Chr.; und ebenso das Topographische, wenn auch ohne die Gründung, bei Josephus. Aber diese Übereinstimmung ist eine Übereinstimmung der äußeren Form, gefordert einmal durch den äußeren Zusammenhang, der zwischen der Eroberung und der Lage eines Landes oder einer Stadt besteht, sodann gefordert durch die Form der hellenistischen Historie. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß die *Erfüllung* dieser Form, die *Inhalte* aus einer und derselben Quelle flössen. Diodor z.B. folgt dem Hekataios von Abdera; daß er nicht dem Poseidonios folgt, ist ein Zeichen der Zeit: man fängt an, lieber an die Alten sich zu halten. Das Vorbild der äußeren Form pflegt mit dem inhaltlichen Vorbild oft, ja meist zu kontrastieren. Aber wie

dazu Lydus de mensibus IV 53 (S. 110 Wünsch): ὁ δὲ Ῥωμαῖος Βάρρων περὶ αὐτοῦ διαλαβών φησι παρὰ Χαλδαίοις ἐν τοῖς μυστικοῖς αὐτὸν λέγεσθαι Ἰάω, ἀντὶ τοῦ φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ, ὡς φησιν Ἐρέννιος (einerlei, was da auf Rechnung des Herennius kommen mag).

steht es mit den drei anderen? Gibt es eine *inhaltliche* Übereinstimmung des Strabon, Trogus, Tacitus — um von Josephus gar nicht erst zu reden —, deren Ursache und Quelle Poseidonios wäre? Die Antwort kann nur ein Nein sein.

Beginnen wir mit Tacitus Hist. V 2—9 und Strabon. Was bei beiden übereinstimmt, ist nicht mehr als eine vage Übereinstimmung des Gegenstands: 1. Ursprung und Wanderung der Juden, 2. Sitten, Kult, 3. das Land, Einwohner und Erträgnisse (darunter der Balsam), der Libanon, der Jordan und das Tote Meer, Sodom und Gomorrha, endlich Jerusalem. Man kann sich nicht gut vorstellen, wie diese Zusammenstellung anders hätte sein können. Daß einiges vom Gegenstand bei Strabon wiederkehrt, wie ist das anders möglich? Daß die Nachricht über den bildlosen Kult bei Tacitus von der des Strabon abweicht, haben wir bereits bemerkt. Daß ein paar Worte über superstitio und religio keine Übereinstimmung bedeuten, sollte nicht bemerkt zu werden brauchen (V 8: superstitionem fovebant, quia honor sacerdotii firmamentum potentiae adsumebatur; 13: gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa). Und im übrigen ist alles so verschieden wie nur denkbar.

Nehmen wir dazu den Trogus, vergleichen auch ihn mit Stra- 62
bon und fragen bei beiden nach dem Charakteristischen. Denn eine Quellenforschung, die nicht von der *Charakteristik* ausginge, spräche sich selbst das Urteil. Zum Beispiel das Tote Meer. Trogus beschreibt dies als das Paradoxon: Totes Meer. Tot, weil es wegen des Asphaltes nicht Wellen schlägt, weil es mit Schiffen nicht befahrbar ist, weil alles Tote in ihm untergeht . . .: in ea regione latus lacus est, qui propter magnitudinem et aquae immobilitatem Mortuum Mare dicitur. Nam neque ventis movetur resistente turbinibus bitumine, quo aqua omnis stagnatur, neque navigationis patiens est, quoniam omnia vita carentia in profundum merguntur; nec materiam ullam sustinet, nisi quae bitumine inlinatur. Halten wir dagegen Strabon: auf ein Ziel ist alles auch bei ihm gerichtet, aber auf ein Ziel, wie es verschiedener nicht zu denken ist: das Ziel ist Wissenschaft! Das Seeufer ist steil *abfallend*, der See tief, ἀγχιβαθής, das Wasser schwer und voller Asphalt. Denn der Asphalt »wallt« aus der Tiefe »auf«, ἀναφυσᾶται. Ἀναφυσᾶσθαι (ἀναφύσημα) ist ein *Terminus* der Poseidonischen Geophysik, zur Charakteristik *vulkanischer* Phänomene; schon das Wort deutet auf feurige Kräfte in der Tiefe, Strabon p. 57C (vgl. Poseid. S. 88ff.): ἀνὰ μέσον γὰρ Θήρας καὶ Θηρασίας ἐκπεσοῦσαι φλόγες ἐκ τοῦ πελάγους ἐφ' ἡμέρας τέσσαρας, ὥστε πᾶσαν ζεῖν καὶ φλέγεσθαι τὴν θάλατταν, ἀνεφύσησαν κατ' ὀλίγον ἐξαι-

ρομένην ὡς ἂν ὀργανικῶς καὶ συντιθεμένην ἐκ μύδρων νῆσον . . . Strabon 59C: περὶ Μεθώνην δὲ . . . ὄρος ἑπταστάδιον τὸ ὕψος ἀνεβλήθη γενηθέντος ἀναφυσήματος φλογώδους . . . Auch hier das »Kochen« der See, auch hier wie bei dem Toten Meer dies Aufsteigen der *Dünste*, einer θειώδης ὀδμή. Nach Strabon S. 277C (Fr. 88 Jacoby, Poseid. S. 96) berichtet Poseidonios: πρὸς ὕψος ἀρθεῖσαν ἐξαίσιον τὴν θάλατταν ὁραθῆναι καὶ συμμεῖναί τινα χρόνον ἀναφυσωμένην συνεχῶς . . . Auch hier die »Dünste« und der »Rauch«, καπνοί, λιγνύαι, δυσωδία. Das Aufsteigen des Asphalts gehört damit zu einer Gattung, zu einer bestimmten Art von Erderscheinungen: αὕτη δὲ ἀναφυσᾶται κατὰ καιροὺς ἀτάκτους ἐκ μέσου τοῦ βάθους (!) μετὰ πομφολύγων, ὡς ἂν ζέοντος ὕδατος. Die Bla-
63 sen sind das Indiz des unterirdischen Feuers. So hat Poseidonios auch die blasenbildenden heißen oder kalten Quellen erklärt (Poseid. S. 117). Ὡς ἂν ζέοντος ὕδατος, wie bei den vulkanischen Erscheinungen: ζέουσαν τὴν θάλατταν. Auch zum Asphalt gehören die *Erddünste*, die, wenn sie auch für das Auge nicht wahrnehmbar sind, so doch durch die Oxydation der Metalle sich anzeigen, die regelmäßig mit dem Aufwallen beginnt. Die Wasserfläche wölbt sich alsdann wie ein Hügel: κυρτουμένη δ'ἡ ἐπιφάνεια λόφου φαντασίαν παρέχει. Denn der Asphalt ist »*Erde*«, die »*geschmolzen*« ist, in diesem Zustand »*aufwallt*«, »*zerfließt*« und wieder »*erstarrt*« zu fester Kruste: Erde also, die durch Einmischungen des θερμόν, ὑγρόν, ψυχρόν hindurchgeht[68]. Die Beschreibung dieser Vorgänge gemahnt wieder sehr deutlich an die Poseidonischen Beschreibungen vulkanischer verwandter Phänomene: Strabon S. 277C: πολλαῖς δ'ἡμέραις ὕστερον ὁρᾶσθαι πηλὸν ἐπανθοῦντα τῇ θαλάττῃ . . . ὕστερον δὲ παγῆναι καὶ γενέσθαι τοῖς μυλίταις λίθοις ἐοικότα τὸν πάγον. Die Aufmerksamkeit des Physikers ist auf den Wechsel der Aggregatzustände gerichtet. Auch die *Schwere* des Wassers wird nicht um des *Wunders* willen, sondern um des *Phänomens* willen erwähnt. Der Asphalt, d. h. geschmolzene und wieder erstarrte Erde, durch θερμόν, ὑγρόν, ψυχρόν hindurchgegangen, Blasen treibend, aufwallend, schwimmt, obwohl Erde, *auf* der Oberfläche, weil das Wasser *schwer* ist: εἶτ' ἐπιπολάζουσα διὰ τὴν φύσιν τοῦ ὕδατος, καθ' ἣν ἔφαμεν μηδὲ κολύμβου δεῖσθαι μηδὲ βαπτίζεσθαι τὸν ἐμβάντα, ἀλλ' ἐξαίρεσθαι. Da redet aus jedem Wort wieder der Physiker. Auch die Beschreibung der Asphaltgewinnung ist Physik. Der Physiker zeigt sich sogar in dem Versuch, die γοητεία der Asphaltarbeiter zu erklären: s. Poseidonios S. 115.

[68] Ἔστι δ'ἡ ἄσφαλτος γῆς βῶλος, ὑγραινομένη μὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ . . . πάλιν δὲ μεταβάλλουσα εἰς πάγον ἰσχυρὸν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ ὕδατος.

Die physikalische Charakteristik läuft aus in die physikalische *Aitiologie*: »Der Asphalt steigt auf in der *Mitte* des Sees, und zwar zu unregelmäßigen Zeiten, weil die Feuerquelle und die Hauptasphaltmasse sich eben dort auf seinem Grunde befindet. Wenn dies Aufwallen nicht in Perioden stattfindet, so hat das seinen 64
Grund darin, daß die Bewegung auch des Feuers (gemeint ist das Feuer in den Erdadern) keine Regelmäßigkeit aufweist, die uns erkennbar wäre, wie auch vieler Dämpfe sonst (gemeint sind wieder die Dämpfe in dem Erdinnern, die sich in Erdbeben, in Eruptionen usw. äußern). Ähnliches findet sich bei Apollonia in Epirus.« Folglich wird das *Phänomen* des Toten Meeres zuletzt zurückgeführt auf seine *Ursache*. Das Phänomen gehört der Theorie wie seine Ursache; die Theorie ist die bekannte Theorie der Feuer- oder Pneuma-Adern des Erdinnern, der πυρὸς πηγαὶ καὶ πνεύματος, z.B. [Aristoteles] π. κόσμου (aus der Μετεωρολογικὴ στοιχείωσις des Poseid.): ἐμπεριέχει δὲ καὶ ἡ γῆ πολλὰς ἐν ἑαυτῇ καθάπερ ὕδατος, οὕτως δὲ καὶ πνεύματος καὶ πυρὸς πηγάς· τούτων δὲ αἱ μὲν ὑπὸ γῆν εἰσιν ἀόρατοι, πολλαὶ δὲ ἀναπνοὰς ἔχουσι καὶ ἀναφυσήσεις[69]. Wo denn auch der Terminus wieder begegnet: ἀναφύσησις.

Aber ist das noch Ortsbeschreibung? Einleitung zu einer Eroberung? Ist das eine Ekphrasis, wie sie der Stil der hellenistischen Historie fordert? Ist das aus derselben Quelle, die bei *Trogus* vorliegt? Die bei Tacitus erscheint? Mag noch so viel bei Trogus und seinem Exzerptor ausgefallen sein, hier handelt es sich um nichts Addierbares noch Subtrahierbares: der *Sinn* des einen geht nicht in dem andern auf. Die »Quelle« dürfte nicht in Poseidonios, sondern im Asphalt des Toten Meeres zu suchen sein. Was sich als übereinstimmend erweist, das Schema, ist als »Quelle« ein Phantom, und nicht einmal ein lockendes.

Um der Deutlichkeit willen holen wir noch einmal zum Vergleich den Tacitus herbei und stellen ihn als zweites Gegenbeispiel neben Trogus (Hist. V 6). Auch bei Tacitus fehlt gänzlich die Geophysik, auch hier läßt sich das Fehlende durch keine Addition hinzufügen. Beschrieben wird die äußere Erscheinung, nirgends eine Andeutung der Ursache. Dieser Bericht ist so wenig *aus* Poseidonios, daß sich vielmehr hier einmal mit aller Sicherheit beweisen läßt: er muß vor-poseidonisch sein! Wenn Tacitus sagt: 65
certo anni bitumen egerit, wenn Poseidonios zweimal dagegen ausdrücklich hervorhebt, das Emporwallen sei an bestimmte Zeiten nicht gebunden: ἀναφυσᾶται κατὰ καιροὺς ἀτάκτους, ἄτακτος

[69] Anderes s. z.B. Kosm. u. Symp. S. 366f.

ἡ ἀναφύσησις, und als *Ursache* angibt, daß auch sonst die Erdkräfte des Feuers — man hat wieder an Vulkanisches zu denken — keine Regelmäßigkeit erkennen lassen: ὅτι καὶ ἡ τοῦ πυρὸς κίνησις οὐκ ἔχει τάξιν ἡμῖν φανεράν, so ist das nicht etwa eine Ungenauigkeit bei Tacitus, so hat man es vielmehr bei Poseidonios mit einer Kritik zu tun. Seine Polemik wird noch deutlicher in der Beschreibung der Asphaltgewinnung: nec abscindere aere ferrove possis: fugit cruorem vestemque infectam sanguine, quo feminae per menses exsolvuntur[70]. Soweit, nach Tacitus, die »veteres auctores«. Aber das ist ja doch dasselbe, wogegen sich Poseidonios spottend kehrt, indem er von der »Charlatanerei« der Arbeiter erzählt: sie geben vor, man könne den Asphalt nicht schneiden, wenn man nicht Urin und ἄλλα δυσώδη ὑγρά (umschreibend für das, was bei Tacitus mit Namen steht) hinzubringe. Also eine Polemik, auf Grund seiner Autopsie, ähnlich wie die gegen Polybios, Strabon S. 172C, oder wie gegen die wunder-
66 lichen Angaben Artemidors über den Sonnenuntergang am Kap St. Vincent, Strabon S. 138C.

Freilich berichten das bei Tacitus die 'veteres auctores': »Die Ortskundigen sagen dagegen...«. Doch diese entfernen sich von Poseidonios nur noch weiter: sed gnari locorum tradunt bitumine moles pelli manuque trahi ad litus, mox ubi vapore terrae, vi solis inaruerint, securibus cuneisque ut trabes aut saxa discindi. Das Erstarren, dort ein physikalischer Prozeß, aus der Natur der Erde, aus den Erdkräften erklärt, geschieht bei Tacitus durch äußere Ursachen: durch den erhitzten Boden, auf den der Asphalt gelegt wird, durch die Sonnenhitze, in der er getrocknet wird. Das, wonach gefragt wird, ist das Technische: wie wird der Asphalt getrocknet? wie ans Land gebracht? Die »Alten« berichten, er werde in Boote gezogen, die »Ortskundigen« behaup-

[70] Mit den veteres auctores des Tacitus stimmt Josephus überein, bell. Jud. IV 8,4: προσελαύνοντες δὲ οἱ τῆς λίμνης ἐργάται, καὶ δραττόμενοι τοῦ συνεστῶτος, ἕλκουσιν εἰς τὰ σκάφη· πληρώσασι δ' ἀποκόπτειν οὐ ῥᾴδιον, ἀλλὰ δι' εὐτονίαν προσήρτηται τῷ μηρύματι τὸ σκάφος, ἕως ἂν ἐμμηνίῳ γυναικῶν αἵματι καὶ οὔρῳ διαλύσωσιν αὐτήν, οἷς μόνοις εἴκει. Ebenso stimmt überein, was Tacitus von Sodom und Gomorrha berichtet (fulminum ictu arsisse, et manere vestigia, terramque ipsam, specie torridam, vim frugiferam perdidisse, nam cuncta sponte edita aut manu sata, sive herba tenus aut flore seu solidam in speciem adolevere, atra et inania velut in cinerem vanescunt) mit Josephus: πάλαι μὲν εὐδαίμων γῆ καρπῶν θ' ἕνεκα καὶ τῆς κατὰ πόλεις περιουσίας, νῦν δὲ κεκαυμένη πᾶσα. φασὶ δ' ὡς δι' ἀσέβειαν οἰκητόρων κεραυνοῖς κατεφλέγη ... ἔτι δὲ κάν τοῖς καρποῖς σποδιὰν ἀναγεννωμένην, οἳ χρόαν μὲν ἔχουσι τοῖς ἐδωδίμοις ὁμοίαν, δρεψαμένων δὲ χερσὶν εἰς καπνὸν ἀναλύονται καὶ τέφραν. Also das ist *nicht* Poseidonios. Welcher Unsinn sich mit einem quellenkritischen Stemma fördern läßt, kann man aus Morr S. 276 ersehen.

ten, man flöße ihn stoßend ans Ufer: cuius legendi usum, ut ceteras artes, experientia docuit . . . Darüber die Kontroverse. Wie anders liegt das Problem bei Poseidonios!

Daß der Asphalt »alljährlich«, also »certo anni«, nach Tacitus, aufsteige, steht übereinstimmend mit Tacitus auch noch bei Diodor XIX 98 und II 48,7: ἐξ αὐτῆς δὲ μέσης ἐκφυσᾷ κατ' ἐνιαυτὸν ἀσφάλτου στερεᾶς μέγεθος . . . Die Quelle Diodors an beiden Stellen ist ein frühhellenistischer Historiker der Diadochenzeit[71]. Auch sonst berührt sich einiges mit Tacitus, auch einiges mit Strabon, also, wird man fragen, einiges doch auch mit Poseidonios? Aber verschieden bleibt die Hauptsache — der Geist! Wenn da z.B. auch bei Diodor das Wort ἀναφυσᾶσθαι steht (ἀλλ' αὕτη μὲν [ἡ ὀδμή] ἀποκαθίσταται πάλιν, ἐπειδὰν ἀναφυσηθῆναι συμβῇ πᾶσαν τὴν ἄσφαλτον), so fehlt, was Poseidonios erst mit diesem Wort begreift, die Kraft der Erde: αὕτη δὲ ἀναφυσᾶται κατὰ καιροὺς ἀτάκτους ἐκ μέσου τοῦ βάθους μετὰ πομφολύγων, ὡς ἂν ζέοντος ὕδατος . . . Wo jener Historiker den schwimmenden Asphalt mit einer Insel vergleicht: ἐπιπλεούσης δὲ τῆς ἀσφάλτου πελαγίας ὁ τύπος φαίνεται τοῖς ἐξ ἀποστήματος θεωροῦσιν οἱονεί τις 67
νῆσος, vergleicht ihn Poseidonios mit einem sich wölbenden Hügel: κυρτουμένη δ'ἡ ἐπιφάνεια λόφου φαντασίαν παρέχει. Jenes ist bildlich, anschaulich — was man so nennt —, dieses ist mehr: um die *Naturkraft* zu veranschaulichen, ist es mit der Insel nicht genug. — Daß die Asphaltarbeiter den Anfang einer Periode am Beschlagen des Metalls erkennen, weiß auch der Gewährsmann Diodors: καὶ πᾶς ὁ περὶ τὸν τόπον ἄργυρος καὶ χρυσὸς καὶ χαλκὸς ἀποβάλλει τὴν ἰδιότητα τοῦ χρώματος. Doch was wir durch ihn nicht erfahren, ist, daß dies die Wirkung eines »unsichtbaren Rauches« ist, d. h. der Erdgase, die ebenso ein Zeichen der Erdfeurigkeit sind, wie die Blasen in dem Wasser: συναναφέρεται δὲ καὶ ἄσβολος πολλή, καπνώδης μέν, πρὸς δὲ τὴν ὄψιν ἄδηλος, ὑφ' ἧς κατιοῦται καὶ χαλκὸς καὶ ἄργυρος καὶ πᾶν τὸ στιλπνὸν μέχρι καὶ χρυσοῦ. Und so ist es mit allem. Diesen interessiert, wie der Asphalt gewonnen wird, jenen die Kraft, die ihn erzeugt . . . Daß auch die Behauptung der Alljährlichkeit des Phänomens älter als Poseidonios ist, steht demnach außer Zweifel. Wenn dieselbe Angabe bei Tacitus erscheint, für dessen Quelle man den Poseidonios hält: so zeigt das, daß *der* »Poseidonios«, den man nach der quellenkritischen Methode zu rekonstruieren glaubt, so viel wert ist, wie die Methode.

[71] Siehe E. Schwartz, PW V 672 u. 684. Möglich oder wahrscheinlich Hieronymos.

Die geltende Konstruktion auch noch in ihren übrigen Teilen zu widerlegen, lohnt kaum noch die Mühe. Die antisemitische Tradition bei Tacitus und Trogus ist nachweislich ebenso vorposeidonisch wie die Beschreibung der Asphaltgewinnung. Man erstaunt: wie hat man nur so schließen können! Statt zu denken, folgt man einer Denk-Schablone. Man argumentiert: Jerusalem, der Balsamhain, das Tote Meer, und sein Asphalt, diese drei, bei Strabon, Trogus, Tacitus vereinigt, stimmen überein. Ich muß aus ihnen eine Quelle konstruieren; nun ist Poseidonios auch dabei; folglich muß Poseidonios diese Quelle sein. Aber Jerusalem (übrigens nicht die erste Stadt, die in der Ortsbeschreibung sich durch ihre Gründung auszeichnet), der Balsamhain, das Tote
68 Meer: das alles ist untrennbar vom Begriff Iudäa, ebenso wie Tiergarten und Linden vom Begriff Berlin[72]. Das Schema, als das, was sich überall tradiert, erscheint als »Quelle«. Aber wie das Schema im besonderen Falle gefüllt wird, das ist erst die Frage! Mit dem bloßen Schema Quellenkonstruktionen bauen, heißt das Schubfach für den Inhalt nehmen. Wenn der Inhalt poseidonisch ist, warum das Schema? Warum soll das nicht z.B. schon Artemidor gebraucht haben? Warum nicht irgendeiner von den vielen? Zwar, das Schema *könnte* poseidonisch sein. Doch nun ergibt sich: Poseidonios zeigt sich nicht in der Schablone: er zeigt sich, indem er der Schablone spottet. Er erst, und er einzig und allein, ergründet die Natur! Was Frühere schrieben, wird für ihn zum Material; was Frühere sahen, ja, auch was er selbst sieht, wird für ihn Indiz. Mit der Vertiefung weitet sich zugleich der Blick. Das Tote Meer verrät das ungeheure Kräftespiel der Erde.

Mag Strabon, seinem Grundsatz treu, das »Ätiologische« zurückdrängen: ihren Zusammenhang trägt diese scheinbare Beschreibung so sehr in sich selbst, daß auch Strabon sie nicht aus ihm hat lösen können. Auch die Landschaft wird zum Zeugnis für das Wirken der elementaren Kraft. Die feuerhaltige Natur des Bodens, aus der die Asphalterzeugung zu erklären ist, zeigt sich an Spuren ringsum in der Gegend: τοῦ δε ἔμπυρον τὴν χώραν εἶναι καὶ ἄλλα τεκμήρια φέρουσι πολλά . . . Auch der Untergang von Sodom und Gomorrha wird zu einem Stück Geophysik: ὑπὸ δὲ σεισμῶν καὶ ἀναφυσημάτων πυρὸς καὶ θερμῶν ὑδάτων ἀσφαλτωδῶν τε καὶ θειωδῶν ἡ λίμνη προσπέσοι . . . Was die heißen Quellen und der Schwefel für die Theorie des Vulkanismus bedeuten, ist bekannt. (Wie anders wieder Tacitus V 7: solo caeloque iuxta

[72] Die Schilderung des Balsamhaines steht auch wieder bei Diodor XIX 98 und II 48,9 mit der des Toten Meers verbunden. Diese Vereinigung besteht also schon in der frühhellenistischen Geschichtsschreibung.

gravi; redet von fauligen Ausdünstungen, um das Sterben der Gewächse, das »Feuer vom Himmel« zu erklären: was für Gründe gegen die des Poseidonios!) Nicht die Gegend wird beschrieben, 69
sondern die *Entstehung ihrer Formation* ergründet: die Senkung des Toten Meeres entstand durch ein vulkanisches Ereignis, wie dergleichen überhaupt das Bild der Erde schaffen. Vulkanismus gegen Neptunismus! Waren Eratosthenes und Straton Neptunisten, so ist Poseidonios Vulkanist. Was da zum Schluß von Eratosthenes berichtet wird, ist kein gelehrtes Anhängsel, es läßt erkennen, welchem Ziel von Anfang an die scheinbare Beschreibung zustrebt: Ἐρατοσθένης (Fr. I B 17 S. 68 Berger) δέ φησι τἀναντία, λιμναζούσης τῆς χώρας ἐκρήγμασιν ἀνακαλυφθῆναι, καθάπερ τὴν πλείστην ⟨τὴν περὶ⟩ τὴν θάλατταν[73]. Damit erweist das Ganze seine Zugehörigkeit zu einem der Hauptprobleme des Werks »Über den Ocean«. Gegen dieselbe Theorie der »Durchbrüche« und »Abflüsse« als Ursachen, wodurch die Küsten um das Mittelmeer sich vorgeschoben hätten, eifert Poseidonios nicht nur hier, so kämpft er gegen Eratosthenes und Straton allenthalben: ja, das Eratosthenes-Zitat läßt sich sogar genau fixieren. Straton (= Eratosthenes) bei Strabon S. 50C (Straton ist dem Strabon stets nur indirekt bekannt, wenn nicht durch Poseidonios, so durch Eratosthenes): τήν τε Αἴγυπτον τὸ παλαιὸν θαλάττῃ κλύζεσθαι μέχρι τῶν ἑλῶν τῶν περὶ τὸ Πηλούσιον καὶ τὸ Κάσιον ὄρος καὶ τὴν Σιρβωνίδα λίμνην· ἔτι γοῦν καὶ νῦν κατὰ τὴν Αἴγυπτον τῆς ἁλμυρίδος ὀρυττομένης ὑφάμμους καὶ κογχυλιώδεις εὑρίσκεσθαι τοὺς βόθρους, ὡς ἂν τεθαλαττωμένης τῆς χώρας καὶ τοῦ τόπου παντὸς τοῦ περὶ τὸ Κάσιον καὶ τὰ Γέρρα καλούμενα τεναγίζοντος, ὥστε συνάπτειν τῷ τῆς Ἐρυθρᾶς κόλπῳ· ἐνδούσης δὲ τῆς θαλάττης ἀνακαλυφθῆναι, μεῖναι δὲ τὴν Σιρβωνίδα λίμνην, εἶτ' ἐκραγῆναι καὶ ταύτην ὥστε ἑλώδη γενέσθαι[74]. Die Übereinstimmung im Wortlaut 70

[73] So von mir vermutungsweise; überliefert ist: τὴν πλείστην καθάπερ τὴν θάλατταν· τὴν Θετταλίαν Corais. τ. θαλ. ⟨ταπεινωθῆναι⟩ Letronne, beides unmöglich.

[74] Davon ist noch einmal die Rede im ersten Buch S. 38C: ἀλλ' εἰκάζει ὁ Ἐρατοσθένης οὐκ εὖ· μὴ γάρ πω τὸ ἔκρηγμα τὸ κατὰ τὰς Στήλας γεγονέναι νομίζει, ὥστε ἐνταῦθα (d. h. an der Landenge von Suez) συνάπτειν τὴν ἔξω θάλασσαν τῇ ἐντὸς καὶ καλύπτειν τὸν ἰσθμὸν μετεωροτέραν οὖσαν, τοῦ δ' ἐκρήγματος γενομένου ταπεινωθῆναι καὶ ἀνακαλύψαι τὴν γῆν τὴν κατὰ τὸ Κάσιον καὶ τὸ Πηλούσιον μέχρι τῆς Ἐρυθρᾶς. »Ekregma« heißt zugleich der Ausfluß des Sirbonis-Sees ins Meer: 16 S. 760C. Endlich dasselbe noch einmal im Auszug Strabon I S. 55—56C: ἐπιφέρει δὲ τοῖς περὶ τὸν Ἄμμωνα (scil. ὁ Ἐρατοσθένης) καὶ τῆς Αἰγύπτου ῥηθεῖσιν, ὅτι δοκοίη καὶ τὸ Κάσιον ὄρος περικλύζεσθαι θαλάττῃ καὶ πάντα ⟨τὸν⟩ τόπον, ὅπου νῦν ⟨κατὰ⟩ τὰ καλούμενα Γέρρα καθ' ἕκαστα τε⟨ναγίζει, τότε⟩ τεναγίζειν συνάπτοντα τῷ τῆς Ἐρυθρᾶς κόλπῳ, συνελθούσης (? doch wohl wie an der anderen Stelle ἐνδούσης. συνενδούσης Corais) δὲ τῆς θαλάττης ἀποκαλυφθῆναι. (τὸν ergänzte Corais, das übrige von mir; was πάντα τὸν τόπον heißt, erklärt Strabon 16 S. 760C.)

schließt den Zufall aus: λιμναζούσης τῆς χώρας = ὥστε ἑλώδη γενέσθαι (an der andern Stelle steht dafür τεναγίζειν); ἐκρήγμασιν ἀνακαλυφθῆναι = ἀνακαλυφθῆναι, εἶτ' ἐκραγῆναι. Aber dort redet Eratosthenes von dem Sirbonis-See, hier, mit denselben Worten, von dem Toten Meer? Oder? Und hier zeigt sich nun die Ursache der seltsamsten Verwirrung: Strabon redet gar nicht von dem Toten Meer, er hat das Tote Meer mit dem Sirbonis-See verwechselt[75]! 42: ἡ δὲ Σιρβωνὶς λίμνη πολλὴ μέν ἐστιν . . . Alles das, was Poseidonios von dem Toten Meer gesagt hatte, versteht er irrtümlich von dem Sirbonis-See, meint aber damit nicht den See Ägyptens, sondern meint das Tote Meer! Aus einem topographischen Zusammenhang ist dieser Irrtum niemals zu erklären, wohl aber aus einem geophysischen: denn der Sirbonis-See war eins der Argumente in der großen geophysischen Debatte. Jene λίμνη, von der Eratosthenes geredet hat, war in der Tat nicht die Asphaltitis, sondern die Sirbonis. Schon die Worte λιμναζούσης τῆς χώρας stimmen nicht zum Toten Meer[76], und außerdem, was soll denn da bei der Entstehung »aufgetaucht«, vom Meere »frei« geworden sein (ἀνακαλυφθῆναι)? Die Landenge. Aber doch nicht das Tote Meer! Doch Poseidonios übt Kritik an Eratosthenes, indem er selbst vom Toten Meer redet. Das heißt, er betrachtet das Problem des Toten
71 Meeres als einbezogen in den großen geophysischen Problemkreis. So hat er auch, gegen denselben Eratosthenes, die Erdveränderungen bei der Landenge von Suez als vulkanische Erscheinungen erklärt (vgl. Poseid. S. 102). Er also erst hat das Problem der Landengen samt dem Sirbonis-See mit dem Problem des Toten Meeres verbunden. Und Strabon, ihm folgend, hat die beiden Seen verwechselt[77]!

[75] Über diese Verwechslung vgl. z.B. H. Berger, Die geogr. Fragmente des Eratosthenes S. 267.

[76] Denn von dem Toten Meer sagt Strabon selbst, nach Poseidonios, es sei ἀγχιβαθής.

[77] Im 17. Buch S. 809C — unmittelbar vor dem großen, aus Poseidonios geschöpften Exkurs über die Erdveränderungen — vermutet Strabon noch einmal, daß ἡ κάτω Αἴγυπτος καὶ τὰ μέχρι τῆς λίμνης τῆς Σιρβωνίτιδος πέλαγος ἦν, σύρρουν τυχὸν ἴσως τῇ Ἐρυθρᾷ τῇ κατὰ Ἡρώων πόλιν καὶ τὸν Αἰλανίτην μυχόν. Da befremdet die Älanitische Meerenge neben der von Suez, denn von dem Sirbonis-See ist sie durch die ganze Sinaihalbinsel und das Gebirgsland von Arabia Peträa getrennt. Dafür ist sie die gerade Fortsetzung der großen Senke des Toten Meers. Daß von Ägypten jedenfalls bei Poseidonios in der Theorie des Vulkanismus ausführlich die Rede war, beweist Strabon I S. 57C: οἷον εἴ τις λέγοι τὰ περὶ Θήραν καὶ Θηρασίαν . . . καὶ τὴν Αἴγυπτον καὶ πολλὰ

Aus dem allen folgt: die Quelle Strabons in der Schilderung des Toten Meeres ist kein Geschichtswerk, sondern περὶ Ὠκεανοῦ. Ich habe sie danach erklärt (Poseid. S. 115 f.), man hat das ignoriert. Ein großer geophysischer Exkurs in den Historien wäre an sich möglich — wenn auch nicht wahrscheinlich; das gelehrte Zitat, die wissenschaftliche Kontroverse widerstreitet ihrem Stil — aber selbst, wenn das möglich wäre, so doch niemals im Zusammenhang mit dieser Darstellung der Gründung und Entartung. Welches innere Band verknüpft die »Feueradern«, die πυρὸς πηγαί, z.B. mit dem »göttlichen Befehl«? »Die Landesbeschreibung hängt aber eng mit der des Wesens, der Verfassung und der Geschichte des Volkes zusammen, wie außer Strabon wieder Justin und Tacitus, dazu noch Dio Cass. XXXVII 16, 5 ff. zeigen«: Jacoby. Hier vermögen wir nicht mehr zu folgen.

3. Der Balsamhain von Jericho

Aber wenigstens die Schilderung des Balsamhains kehrt un- 72
gefähr doch so, wie sie bei Strabon steht, bei Trogus wieder! Also schöpfen beide doch aus einer Quelle? Aber daß die Schilderung bei Strabon nicht von Poseidonios sein kann, läßt sich zufällig wieder beweisen. Allerdings müssen wir dazu etwas weiter ausholen.

Unter den Mitteilungen über die Sabäer um das Rote Meer, bei Strabon 16 S. 779 C (Quelle Artemidor), befinden sich am Schluß die folgenden beiden Notizen: 1. λέγεται δὲ καὶ διότι ὁ σμάραγδος καὶ ὁ βήρυλλος ἐν τοῖς τοῦ χρυσίου μετάλλοις ἐγγίνεται. 2. εἰσὶ δὲ καὶ ἅλες εὐώδεις ἐν Ἄραψιν, ὥς φησι Ποσειδώνιος (= Poseid. Fr. 96 bei Jacoby). Nicht nur das zweite, von dem es Jacoby anmerkt, sondern schon das erste ist hinzugefügt, wie die Parallelüberlieferung beweist, aus Poseidonios. Aber wie anders ist dort der Zusammenhang! Beide Notizen stammen sogar aus demselben Poseidonischen Kapitel. Aber dies Kapitel handelt gar nicht von dem Roten Meer, gar nicht von den Sabäern! Sein Sinn wäre aus Strabon niemals zu erraten. Der erste Satz ist aus der Beschreibung Arabiens, aus den Poseidonischen Historien, Diodor II 52, 3 (Jacoby Fr. 114, S. 132 meines Poseidonios):

μέρη τοιαῦτα τῆς Ἑλλάδος (zur Quelle s. Poseid. S. 88 ff.), verbunden mit S. 58 C: οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, οὐδ' εἴ ποτε διαστὰς ὁ ἰσθμὸς ἢ ἴζημα λαβὼν ὁ διείργων τὸ Αἰγύπτιον πέλαγος ἀπὸ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάττης ἀποφανεῖ πορθμὸν καὶ σύρρουν ποιήσει τὴν ἐκτὸς θάλατταν τῇ ἐντός (s. Poseid. S. 102).

σμαράγδους γὰρ καὶ τὰ καλούμενα βηρύλλια κατὰ τὰς ἐν τοῖς χαλκουργείοις μεταλλείας γινόμενα . . . (Daß die Bergwerke Goldbergwerke sind, geht hervor aus Diodor 50, 1). Der zweite Satz hat ebendort seine Entsprechung, Diodor II 49, 5: ὀρυττομένης τῆς γῆς εὑρίσκονται φλέβες εὐώδεις. Hätte Jacoby die erste Übereinstimmung nicht übersehen, so würde er zur zweiten (Fr. 96) wohl kein Fragezeichen mehr gesetzt haben. Was folgt daraus? Strabon pflegt zu notieren. Er notiert beinahe mit Absicht das, was in der Quelle nebensächlich war, er rückt mit Vorliebe zusammen, was getrennt war. Zumal aber pflegt solcher Notizkram gegen Ende
73 der Kapitel sich zu häufen[78]. So stehen auch am Ende dieser Artemidor-Exzerpte nicht zufällig zwei Nachträge aus Poseidonios.

Was für die eine Übereinstimmung gilt, muß auch für die anderen gelten. Strabon hat ein paar Stellen aus Poseidonios in sein Artemidor-Exzerpt hineinnotiert. Hätten wir nicht den Parallelauszug bei Diodor, wir würden dies Verhältnis nie durchschauen. Es ist dasselbe wie das zwischen Poseidonios und Polybios über Spanien, Strabon III. Ebenso bunt gewürfelt sind z.B. die Notizen über die Erdbeben (Fr. 87 Jacoby): abwechselnd aus Demetrios von Skepsis und aus Poseidonios[79]. Aber kehren wir zurück zur Topographie Judäas. Auch sie ist ein solches Mosaik: die Gründung Jerusalems genommen aus einer Geschichte des Pompeius, der Abschnitt über das Tote Meer aus περὶ Ὠκεανοῦ. Und der Bericht über den Balsamhain? Man hält

[78] Ein solcher Nachtrag, bestehend aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Notizen, ist z.B. Strabon III 4, 15, Fr. 52 Jacoby. Nebenbei, daß dies Fragment, vielmehr diese Fragmente nach der Art der jonischen Ethnographie seien und deshalb für Poseidonios charakteristisch, wie Jacoby urteilt, kann ich nicht bemerken. Die Vergleiche Herodots, die dem θαυμάσιον dienen, sind doch anderen Geistes. Bei Poseidonios werden Eigentümlichkeiten aufgezählt, die bei dem Vorkommen gleicher Naturprodukte oder Gattungen in den verschiedenen Ländern einem einzigen Ort eigentümlich, mit dem Boden offenbar verwachsen sind. Daß eine Sammlung dieser Art vorlag, bemerkt Strabon, indem er sagt: καθάπερ καὶ ἄλλοις πολλοῖς: »wie in so vielen anderen Fällen«. Wenn darauf ein neues Beispiel, angeknüpft durch »denn auch« folgt, ἐπεὶ καί, so besagt das, daß Strabon dies Beispiel aus der Sammlung auszieht. Und dies Beispiel hat mit Spanien nichts zu tun. Ob all das aus einer Topographie, vielmehr aus einem Exkurs zu einer Topographie, oder aus einer allgemeinen Beispielsammlung stammt, ist nicht zu entscheiden. Über den vermutlichen Sinn der so vereinigten Beobachtungen s. Poseid. S. 75.

[79] Auch hierzu setzt Jacoby noch ein Fragezeichen (Kommentar S. 202). Leider habe ich die Stellen nicht nebeneinander setzen können. Der Vergleich würde zur Evidenz bringen, daß Plinius die ursprüngliche Gedankenfolge beibehält. Vgl. Poseid. S. 87 ff.

für selbstverständlich, daß auch er von Poseidonios stamme. Wieder will der Zufall, daß sich, wie gesagt, etwas *beweisen* läßt, und siehe, wieder liegen die Dinge anders.

Wir haben gesehen, wie Strabon mit den Poseidonischen Ara- 74
bica bekannt ist, wie er sie zu Eintragungen und Ergänzungen benutzt. Nun hat man wieder übersehen, daß auch in der Beschreibung des berühmten Balsamhaines ein kleines Stück mit Diodors Arabica, also mit Poseidonios übereinstimmt. Poseidonios also ist auch hier die Quelle? Nein. Im Gegenteil. Denn das, was übereinstimmt, ist ein *Zusatz*, eine Randbemerkung, eine *varia lectio* zu dem, was da steht:

Strabon S. 763 C.

ἐνταῦθα δ' ἐστὶν ὁ φοινικών, μεμιγμένην ἔχων καὶ ἄλλην ὕλην ἥμερον καὶ εὔκαρπον, πλεονάζων δὲ τῷ φοίνικι . . . ἔστι δ' αὐτοῦ καὶ βασίλειον καὶ ὁ τοῦ βαλσάμου παράδεισος. ἔστι δὲ τὸ φυτὸν θαμνῶδες, κυτίσῳ ἐοικὸς καὶ τερμίνθῳ, ἀρωματίζον. οὗ τὸν φλοιὸν ἐπισχίσαντες ὑπολαμβάνουσιν ἀγγείοις τὸν ὀπόν, γλίσχρῳ γάλακτι παραπλήσιον· ἀναληφθεὶς δ' εἰς κογχάρια λαμβάνει πῆξιν· λύει δὲ κεφαλαλγίας θαυμαστῶς καὶ ὑποχύσεις ἀρχομένας καὶ ἀμβλυωπίας. τίμιος οὖν ἐστι, καὶ διότι ἐνταῦθα μόνον γεννᾶται. καὶ ὁ φοινικὼν δὲ τοιοῦτος, ἔχων τὸν καρυωτὸν φοίνικα ἐνταῦθα μόνον — πλὴν τοῦ Βαβυλωνίου καὶ τοῦ ἐπέκεινα πρὸς τὴν ἕω —· μεγάλη οὖν ἀπ' αὐτῶν ἡ πρόσοδος. καὶ τῷ ξυλοβαλσάμῳ δὲ ὡς ἀρώματι χρῶνται.

Diodor II 53, 5.

ὁμοίως δὲ καὶ τῶν δένδρων οἱ φοίνικες κατὰ μὲν τὴν Λιβύην αὐχμηροὺς καὶ μικροὺς ἐκφέρουσι καρπούς, τῆς δε Συρίας κατὰ μὲν τὴν Κοίλην οἱ καρυωτοὶ προσαγορευόμενοι γεννῶνται, διάφοροι κατά τε τὴν γλυκύτητα καὶ τὸ μέγεθος, ἔτι δὲ τοὺς χυμούς. τούτων δὲ πολλῷ μείζους κατὰ τὴν Ἀραβίαν καὶ τὴν Βαβυλωνίαν ὁρᾶν ἔστι γινομένας κτλ.[80].

Ursprünglich stand da: auch mit den Datteln ist es ebenso, 75
wie mit dem Balsam: die berühmten Nußdatteln gibt es nur hier, daher ist der Ertrag von beidem groß: . . . καὶ διότι ἐνταῦθα μόνον γεννᾶται (womit Trogus 36, 3, 1 übereinstimmt: quod in his tantum regionibus gignitur). καὶ ὁ φοινικὼν δὲ τοιοῦτος ἔχων τὸν καρυωτὸν φοίνικα ἐνταῦθα μόνον. μεγάλη οὖν ἀπ' αὐτῶν ἡ πρόσοδος. So der Zusammenhang. Dazwischengeschoben ist ein widersprechender Zusatz zu dem Satze, daß die Nußdatteln nur hier vorkommen: mit Ausnahme der babylonischen und der noch weiter gegen Osten wachsenden. Und dieser *Zusatz* stammt aus Poseidonios! Und er stammt aus keiner Topographie Judäas, sondern aus der Schilderung Arabiens! Also liegt genau derselbe Fall vor wie bei den Notizen, die wir aus den Poseidonischen Arabica in die Exzerpte aus Artemidor bei Strabon eingeschoben fanden. Die Schilderung des Balsamhains kann folglich keinesfalls von Poseidonios sein; möglich oder wahrscheinlich ist als Quelle Artemidor.

[80] D. h. die Wachstumskräfte nehmen nach Osten zu.

Und was wird aus dem »Stil« des Poseidonios? Diesem Stil der pittoresken Ekphrasis, an dem man eine wahre Wünschelrute zu besitzen glaubte? Auch der Stil ist ein Phantom. Auch der Stil ist ein Selbstbetrug — wie alles, womit man es sich zu leicht macht, was man glaubt mit äußeren Mitteln zu erreichen, anstatt mit dem Geist und um den Geist sich zu bemühen. Denn tun wir das — gestehen wir doch: was liegt uns noch am Balsamhain? Was da geschildert wird, die Landschaft, das Gewächs, seine Kultur und die Verwendung und Gewinnung des berühmten Balsams — all das *scheint* doch nur so lange für den Stil des Poseidonios charakteristisch, als das *wahrhaft* Charakteristische verkannt wird: nicht Anschaulichkeit schlechthin, was man so nennt, sondern der Blick, der in das Werden, in das Innere dringt, für den die Elemente wirkende Gewalten sind, für den der Mensch, das Land, und was es trägt, ein Glied des großen Leibes ist, ein Teil des Alls . . . Was liegt am Balsamhain?

EXKURS ZU III

Zur Gottesdefinition des Poseidonios

76 Neue Unsicherheit ist in die Poseidoniosfrage jüngst wieder gekommen durch R. Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen, 3. Aufl. (1927) S. 134f.[80a] Da wird ein Stück aus Senecas

[[80a] R. Reitzenstein ist im Hermes 65, 1930, S. 81—91 (Philologische Kleinigkeiten: 7. Die Charakteristik der Philosophie bei Poseidonios) auf diesen Exkurs eingegangen. Reinhardt hat im Poseidonios-Artikel bei Pauly-Wissowa (Bd. 22, 1954), in dem bes. Sp. 638ff. und 805f. die Ergebnisse der hier abgedruckten Untersuchung aufgenommen werden, auch diese Auseinandersetzung mehrfach gestreift].

90. Brief zitiert, am Anfang steht: non est, inquam, (philosophia) instrumentorum ad usus necessarios opifex. quid illi tam parvola adsignas? Am Ende: non abduxit, inquam, se, ut Posidonio videtur, ab istis artibus sapiens, sed ad illas omnino non venit. Nun richten sich zwar diese beiden Sätze *gegen* eine Aufstellung der Poseidonischen *Kulturgeschichte*. Zwischen beiden steht begründend eine Charakteristik der Philosophie nach *Seneca*, in Form eines Vergleichs mit den *Mysterien*. Damit *streitet* Seneca ausdrücklich *gegen* Poseidonios. Was er vorbringt, hat auch *inhaltlich* mit keinem Poseidonischen Fragment des ganzen Briefes etwas zu schaffen. Gleichwohl erklärt Reitzenstein: »Daß die Charakteristik der Hauptaufgabe der Philosophie aus Poseidonios entnommen ist, sagt Seneca im Grunde selbst und wird durch ihre Eigenheit bestätigt.« Sichtbar sagt dies vielmehr Seneca nicht, und dies ist wohl denn auch der Grund, weshalb er es, nach Reitzenstein, »im Grunde« sage. Suchen wir diesem »im Grunde« auf den Grund zu kommen, so bleibt uns der Grund verborgen. Auch die »Eigenheit«, auf die sich Reitzenstein beruft — daß er doch dasjenige *Fragment* uns aufwiese, das für ihn diese Eigenheit bestätigt! Warum kein Zitat? Oder bedarf es dessen nicht? Aber nach Reitzenstein scheint das Beweis genug, daß Poseidonios »orientalische Mysterienanschauungen kannte«.

Wollte man, statt mit dem Fernsten, mit dem Nächsten, statt mit dem Vergleich mit der *Analyse* beginnen, so würde man als 77
Grundlage des ganzen Abschnitts die bekannte orthodoxe Dreiteilung entdecken: Ethik, Physik und Logik, in der Reihenfolge, die durch den Vergleich der Philosophie mit einem Ei gegeben ist (die Stellen bei Arnim, Chrysipp Fr. 35 ff.). Dasselbe ergibt sich für die Teile selbst. Die Logik ist ganz orthodox: incorporalia = ἀσώματα, vocis ambigua = τὰ περὶ φωνῆς, σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα usw. Ebenso die Physik. Die Aufgabe der Ethik scheint persönlicher, durch die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen vanitas und magnitudo, Schein und Sein. Aber für Poseidonios wird auch damit nichts bewiesen. Der Vergleich mit den Mysterien steht jetzt zwischen Ethik und Physik: er müßte unter der Physik als letzter ihrer Teile stehen, als »Lehre von den Göttern«, die dort ausgefallen ist; denn eben diese Lehre ist derjenige Teil der Physik, der, wie Chrysipp lehrt, den »Mysterienweihen« (τελεταί = initiamenta) gleiche: (nach Aufzählung der Teile der Philosophie) τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος, διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τούτου παραδόσεις (Fr. 42 Arnim). Und doch ist die Änderung begreiflich: wie das Wichtigste, das Dringendste von Seneca vorangestellt

wird, von den Teilen der Philosophie die Ethik, so auch von den Teilen der Physik die »Weihen«. Der Vergleich mit diesen Weihen redet nun zwar von den Göttern und den Geistern, von der Unterwelt und denen, die zu einem göttergleichen Dasein sich erhoben haben, aber *gemeint*, im Sinn der Lehre, sind damit die stoischen Gestirne, Luftseelen und jenes Jenseits, von dem Seneca z.B. auch ad Marciam redet. Dies alles erschließt die Philosophie: das ist der Tempel, den sie *ihren* Gläubigen öffnet. Haec eius initiamenta sunt, per quae non municipale sacrum, sed ingens deorum omnium templum, mundus ipse, reseratur. Bei dem »municipale sacrum« liegt es doch am nächsten, an Eleusis sich zu erinnern: orientalische Mysterienreligionen sind keine »municipalia sacra«. Das Wesen der eleusinischen Weihen ist das »Schauen« (ἐποπτεύειν), die Heiltümer, die »gezeigt« wer-
78 den, vom »Hierophanten«, sind »Bilder« der Götter für die Mysten, die Philosophie dagegen zeigt die *wahren* Bilder und Gestalten, nicht mit *Augen*, sondern mit dem *Geist* zu schauen: cuius *vera* simulacra *verasque* facies cernendas *mentibus* protulit. Daß der Vergleich ins einzelne geführt, daß sein Ausdruck gesteigert wird, darf nicht darüber täuschen, daß er, als Vergleich, ein Topos ist. Daß die Philosophie, die so verglichen wird, als Offenbarung gelten will, darf nicht darüber täuschen, daß sie eine Offenbarung doch nur für den rationalen Geist ist. Die *Mysterien* endlich sind die griechischen der klassischen Zeit. Aber was bleibt dann noch von Reitzensteins Beweis, daß Poseidonios »orientalische Mysterienanschauungen kannte«?[81]

Orientalisch endlich sei, sagt Reitzenstein, die Gottesdefinition des Poseidonios: πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν. Zum Be-

[81] Verständlich wird das wohl erst durch die 2. Aufl. S. 69. Da wird als Sinn derselben Stelle gefunden: »Weihen erschließen ein ἄδυτον, in welchem die Seele die Götter von Angesicht zu Angesicht schaut und dabei das All und die eigene Natur erkennt. Es ist, wie wir sehen werden, die γνῶσις.« Der Vergleich wird dadurch ganz und gar verwischt: es handelt sich nicht um ein *Adyton*, in das der Myste geführt wird, sondern um Eröffnung eines »municipale sacrum«, in welchem nun nicht etwa »die Seele die Götter von Angesicht zu Angesicht schaut«, sondern in welchem die Mysten mit ihren *Augen* die simulacra und facies der Götter schauen. Dem vergleichbar erkennt der *Geist*, und zwar im philosophischen Begriff — und nicht etwa die Seele! — die wahren Götter, d. h. die Götter der stoischen Philosophie. Und er erkennt sie nicht etwa »von Angesicht zu Angesicht« — wie kann man die paulinische Formel hierauf anwenden! —, nicht etwa durch die Gnosis, sondern durch die rationale stoische Theologie. Ein *Vergleich* der Philosophie mit den Mysterien, das ist noch keine *Durchdringung* der Philosophie mit *Anschauungen* der Mysterien. Hier wird beides verwechselt.

weis werden ein paar der spätantiken Formeln angeführt, in denen jene *Spannung* zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Unergründlichkeit und Faßlichkeit, Urgrund und Dinglichkeit zum Ausdruck kommt, die für das spätantike religiöse Denken charakteristisch ist, z.B. ἀχαρακτήριστος — κεχαρακτηρισμένος in der 79
sog. Naassenerpredigt. Aber es ist nicht zulässig, die Formeln miteinander zu vergleichen ohne Rücksicht auf das Ganze, das der Formel jedesmal erst ihren Sinn gibt. Man könnte sonst, nach derselben Methode, weil da in der Naassenerpredigt u. a. steht: ἀκίνητον εἶναι τὸ πάντα κινοῦν, den »unbewegten Beweger« des Aristoteles ebenso aus dem Orient ableiten — die Formel ist nicht weniger »orientalisch-mystisch«. Lösen wir die Formeln in ein Konzessivverhältnis auf, so lautet die Formel des Poseidonios: Gott ist Pneuma, welches *zwar* gestaltlos ist, aber in alles sich verwandelt; also gestaltlos, *um* in alles sich verwandeln, allem gleichwerden zu können. In der Spätantike ist das Konzessivverhältnis umgekehrt: Gott ist *zwar* in allem, *aber* in keinem zu erfassen: sein Grund ist die Unergründlichkeit, er ist, so sehr auch alles auf ihn hindeutet, doch *jenseits* aller Gestalt. So auch bei den Formeln von dem *Willen* Gottes. In der Spätantike heißt es: »Er *wird*, was er will, und *ist*, der er ist«: γίνομαι ὃ θέλω, καὶ εἰμὶ ὃ εἰμί (Naassenerpredigt). Das »Werden« und das »Sein« sind Gegensätze, aber das »Sein« steht über dem »Werden«. Mag Gott als das Ungestalte noch so sehr die »Genesis« durchdringen: er bleibt, der er »ist«, und hierauf liegt der Nachdruck: καθὼς ἡ μεταβλητὴ Γένεσις ὑπὸ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀνεξεικονίστου καὶ ἀνεννοήτου καὶ ἀμόρφου μεταμορφουμένη Κτίσις ἀναδείκνυται (Naassenerpredigt). Bei Poseidonios ist der Wille Gottes in der Welt *immanent;* der Wille Gottes ist in allem, und es gibt kein Sein Gottes außer dem Kosmos (s. Kosmos und Sympathie S. 294f.). Auch das »Pneuma«, das gestaltlos ist, hat keine der Gestaltwelt abgewandte Existenz, es ponderiert nicht nach der Unergründlichkeit, es ist gestaltlos nur deshalb, weil es sonst nicht *vollständig allem* gleich sein könnte. Die Gestalt des Pneumas würde seine *Allgleichheit* beschränken. Das συνεξομοιούμενον πᾶσιν — das συνεξ nicht zu vergessen! — reißt zwischen dem Gott des Poseidonios und dem Gott der Spätantike — oder dem des »Orients« — eine Kluft auf, die durch äußere Vergleiche bloßer Formeln und Motive nicht zu überbrücken ist.

NACHWORT

Von Carl Becker

Mit den Büchern über Parmenides und Poseidonios, über Sophokles und Aischylos hat Karl Reinhardt für die Erkenntnis der antiken Philosophie Bahnbrechendes geleistet und die Werke der attischen Tragödie neu erschlossen. Der hohe Rang dieser Bücher hat sein Ansehen, weit über den Kreis der klassischen Philologen hinaus, begründet und ihm am Ende seines Lebens im In- und Ausland hohe Ehren und Auszeichnungen zuteil werden lassen.

Reinhardts kleine Schriften scheinen diesen Büchern gegenüber nur untergeordnete Bedeutung zu haben. Und doch erweitern sie nicht nur die Thematik seiner wissenschaftlichen Werke, sondern sie lassen auch manches Grundsätzliche, Methodische unmittelbarer heraustreten als seine Bücher. Mit kühner, bisweilen revolutionärer Fragestellung, mit ungewöhnlicher Dichte und Konsequenz der Gedanken, in eindringlich geballter und doch genau nuancierter Sprache hat Reinhardt seinen wissenschaftlichen Abhandlungen und literarischen Essays eine unverwechselbare Form gegeben. Zum Teil sind diese kleinen Schriften weit verstreut; sie sollen in zwei Bänden gesammelt und damit wieder allgemein zugänglich gemacht werden. Der vorliegende Band enthält die Aufsätze aus dem Bereich der Philosophie und der Geschichtsschreibung, denen sich einige andere Arbeiten, vornehmlich zur neueren Geistesgeschichte, zuordnen; ein zweiter Band, mit dem Titel »Tradition und Geist«, wird die Aufsätze über Dichtung umfassen.

In ihrer Mehrzahl sind diese Schriften in den späteren Phasen von Reinhardts Schaffen entstanden. Sieht man von dem Hekataios-Aufsatz aus dem Jahre 1912 ab, so galten die ersten Jahre seines Forschens fast ausschließlich der konzentrierten Arbeit an Büchern. Nacheinander erschienen: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916, Neudruck 1959), *Poseidonios* (1921), *Kosmos und Sympathie – Neue Untersuchungen über Poseidonios* (1926). Darauf folgten einige minder umfangreiche Arbeiten, die entweder diese Bücher fortsetzten und ergänzten *(Poseidonios über Ursprung und Entartung,* 1928; die Interpretation von Heraklit Fr. 81 im Hermes 1928) oder Künftiges vorbereiteten *(Nietzsche und die Geschichte)*; als Werk des Überganges erweist sich auch *Platons Mythen*

(1927). Bis zum *Sophokles* (1933, in dritter Auflage 1947) ist die Form des Buches für Reinhardt bestimmend geblieben. In diesem Werk, einem Höhepunkt seiner Arbeit, ging die philologische, wissenschaftliche Untersuchung – die Frage nach einer ›Entwicklung‹ des Dichters – Hand in Hand mit der eindringlichsten Interpretation der dichterischen Form und des religiösen Gehaltes. Erst auf dieser Stufe setzen die Essays ein. Anderthalb Jahrzehnte lang dominieren von da an in Reinhardts Arbeit kleinere Formen – Vorträge, Aufsätze und Einzeluntersuchungen. Folgerichtig steht am Ende dieser Zeit eine Sammlung der wichtigen Essays, der bei Helmut Küpper erschienene Band *Von Werken und Formen* (1948). Nachdem bis dahin die eine Phase von Büchern, die zweite von Schriften geringeren Umfanges bestimmt gewesen ist, treten im letzten Jahrzehnt von Reinhardts Leben beide Formen nebeneinander. In den Mittelpunkt rücken wiederum Bücher. 1949 erschien das schmale, aber – auch für Reinhardt – ungewöhnlich dichte Buch *Aischylos als Regisseur und Theologe,* 1954 ein neuer (für die Real-Encyclopädie von Pauly-Wissowa verfaßter) *Poseidonios,* und 1959 wäre wahrscheinlich ein Ilias-Buch vorgelegt worden, wenn nicht Ende 1957 eine schwere Krankheit Reinhardt niedergeworfen hätte, der er am 9. Januar 1958 erlag. Aber trotz der rastlosen, hingebenden Arbeit an diesen Büchern versagte sich Reinhardt, mehr als sechzigjährig, jetzt nur selten den Bitten um Vorträge, um die Teilnahme an Tagungen, um Mitarbeit an Sammelwerken und Festschriften. Die kleinen Schriften fügen sich also zeitlich dem Rhythmus seines Schaffens fest ein. Wie sie diesem zugleich innerlich zugeordnet sind, soll für die hier abgedruckten Arbeiten im Folgenden skizziert werden; dabei wird auch einiges Methodische zur Sprache kommen.

Personifikation und Allegorie, hier zum ersten Male vorgelegt, wurde in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre abgeschlossen; Wilamowitz' *Glaube der Hellenen* bildet in vielem den Ausgangspunkt. Das Manuskript fand sich so gut wie druckfertig zwischen Reinhardts Büchern. Die Ansätze zu dieser Arbeit reichen, über *Platons Mythen,* bis in Reinhardts Studienzeit zurück. Im Bonner Seminar hatte er an der Ausgabe von Heraklits *Quaestiones Homericae* mitgearbeitet, die 1907 Franz Buecheler zum 70. Geburtstag überreicht wurde (erschienen 1910); seine Dissertation *De Graecorum theologia* (1910) ist daraus hervorgewachsen, ebenso der Artikel über den Allegoriker Heraklit in der Real-Encyclopädie (1912). Damals hatte die allegorische Homererklärung der Antike, ihr Weg von den Philologen Alexandrias und Pergamons bis zu den Byzantinern, im Zentrum gestanden; jetzt ging es um die Allegorie selbst, in Dichtung und bildender Kunst, und um die geistigen, religiösen Voraussetzungen solcher Schöpfungen. Zugleich deutet die Arbeit voraus. Im Themis-Abschnitt (bes. S. 29 ff.) bereitet sich eine zentrale Einsicht des Aischylos-Buches vor: Prometheus' Zuordnung zu den Titanen, die unerhörte Konstellation im göttlichen Bereich, wird dort als die großartig-gewalttätige Neuerung des Aischylos erwiesen, Sinn und Größe des Prometheus-Dramas von da aus erschlossen.

Dieser weit ausgreifenden Arbeit über Mythos und Religion folgen die Aufsätze über Vorsokratiker. Im Parmenides-Buch hatte Reinhardt gezeigt, wie brüchig das Netz von Beziehungen, Einflüssen, Abhängigkeiten war, in das man das Parmenideische Lehrgedicht gespannt hatte. Aber nicht diese Frage der Philosophiegeschichte stand im Vordergrund – »Es liegt mir gar nicht so viel an einer neuen historischen Einreihung als vielmehr daran, daß Parmenides einmal zu Worte komme . . .« (S. 4). Dabei wurde auch zu den anderen großen Denkern vor Sokrates ein neuer Zugang gewonnen; die Lehre Heraklits hob sich nun von dem Hintergrund der vorausgehenden eleatischen Seinslehre ab. Den Weg zum Verständnis bahnte sich Reinhardt von der Überlieferung her. Aber er beschränkte sich nicht darauf, aus ihr den ursprünglichen Wortlaut der Heraklitischen Texte wiederzugewinnen. Bei den Poseidonios-Untersuchungen, die damals bereits in den Grundzügen abgeschlossen waren, hatte sich ergeben, daß das scheinbar so exakte Suchen nach Fragmenten, das Ausgrenzen wörtlicher Zitate ein Grundfehler sein und das Bild völlig entstellen kann, sofern nicht bestimmte Vorfragen geklärt sind. Vor der Rekonstruktion muß zu allererst bestimmt werden, in welchem Sinne, mit welchen Zielen, das heißt aber: mit welcher Einseitigkeit die spätantiken Autoren Heraklit zitieren. »Aber was hilft es für die Erklärung Heraklits, zu wissen, welche Hände ihn uns überliefert haben? Was kann viel auf ein solches Wissen ankommen? Nicht weniger als alles, wie ich glaube – wenn man zugibt, daß das Verständnis seiner Lehre an der Frage hängt, was seine Gedanken über Weltgericht und Weltverbrennung waren. Wissen wir, daß unser Gewährsmann Gnostiker ist, so wissen wir auch, daß doppelt Vorsicht nottut, daß uns nicht am Ende noch Heraklit selbst unversehens zum Gnostiker werde.« *(Parmenides* S. 163). Diese Fragestellung ist in den späteren – hier wieder abgedruckten – Heraklit-Untersuchungen festgehalten und konsequent ausgebaut. Wie sich mit dem Nachweis, daß die Lehre vom Weltbrand nicht heraklitisch ist, Untersuchungen zur ganzen Form der Aussagen und der Gedanken Heraklits verbinden, so wird zugleich die Geistesform der Spätantike, die Heraklits Schriften weiterträgt und umdeutet, analysiert. Dies zweite geht weit über das Parmenides-Buch hinaus. Ungesucht verknüpfen sich damit die Untersuchun-

gen mit dem vorausgehenden Personifikation-Aufsatz, in dem vereinzelte Ausblicke auf die Spätantike gegeben sind.

An Erkenntnisse des Parmenides-Buches knüpft auch die Empedokles-Arbeit an. Diese Seiten, die während des Chicagoer Gastsemesters im Sommer 1949 entstanden, haben zugleich den Reiz, eine der wenigen Reinhardtschen Buchbesprechungen zu sein. Im allgemeinen hat er für dieses literarische Genos nicht viel übrig gehabt und, wenn er sich doch nicht entziehen konnte, entweder voll Unmut kurzen Prozeß gemacht (Gnomon 6, 1930, 105) oder, wie bei dem Aufsatzband von W. F. Otto, die Besprechung des Buches unversehens in die Würdigung des ganzen Lebenswerkes übergehen lassen (s. S. 377 ff.). Hier dagegen wird mit Nachdruck das Positive hervorgehoben und behutsam auf einiges Problematische hingewiesen; Widerspruch wird gegen die vorgeschlagene Abfolge der beiden Empedokleischen Gedichte erhoben und diese dann so erörtert, als sei sie ein eigenes Ziel. Aber Prioritätsfragen hat Reinhardt sehr oft in größere Zusammenhänge eingeordnet (und von da aus zugleich neue Kriterien für ihre Lösung gewonnen). Auch hier deutet sich hinter der Klärung der Einzelfrage eine eigene, neue Auffassung vom Sinn und geistigen Ort des Empedokleischen Werkes an.

In seiner Dissertation hatte Reinhardt den Überlieferungsweg einer literarischen Erklärungsweise über viele Jahrhunderte hinweg in den Blick gebracht. Solche ›Quellenforschung‹ wandte er im Hekataios-Aufsatz auf einen weit bedeutenderen Gegenstand an, auf die wichtigste Kulturentstehungslehre der Antike. Von Teilen des Aufsatzes ist er selbst bald abgerückt (»Was ich dort über Plato geschrieben habe, ist so nicht richtig«, *Parmenides* S. 88[1]), anderes ist im Laufe der Forschung modifiziert worden. Aber in entscheidenden Punkten hat sich die Zurückführung jener Theorie auf Demokrit und die Rekonstruktion von dessen Lehre ebenso bewährt wie der Nachweis ihrer Wirkung bis in die römische Kaiserzeit; für die Interpretation wichtiger Abschnitte etwa bei Lucrez oder bei Seneca bleibt die Arbeit grundlegend. Auch Poseidonios wird einbezogen, auf dessen Platz in der geistigen Überlieferung bereits die Dissertation eingegangen war. Umrisse eines neuen Poseidoniosbildes zeichnen sich ab, noch ehe die Kollation der Strabontexte der Berliner Akademie (vgl. S. 388) diese Forschungen endgültig in Gang bringt. Bei allen zentralen Arbeiten Reinhardts sind die Ansätze früh vorhanden – auch wenn es ihm, zumal im Alter, Freude gemacht hat, gerade das auslösende Moment, den äußeren Anlaß ihrer Entstehung in den Vordergrund zu rücken.

Daß in diesem Hermes-Aufsatz von Diodor auf Hekataios zurückgegangen, von diesem aus dann die Auffassung Demokrits entdeckt wurde, führte auch methodisch über die bisherige Forschung hinaus. Gefragt wurde nicht nur nach wörtlich ausgrenzbaren Fragmenten, sondern nach einem ganzen geistigen Gefüge; im *Parmenides* und *Poseidonios* setzt sich dies im großen fort. Aber so bedeutsam die gewonnenen Erkenntnisse sind: die Zielsetzung, mit der Reinhardt bis zu den Poseidonios-Arbeiten der zwanziger Jahre an die Texte herantritt, bleibt an Leitgedanken der Philologie um die Jahrhundertwende gebunden. Aus dem erhaltenen Unbedeutenden auf das darin »benutzte« Bedeutende zurückzugehen und dann das ganze Augenmerk nur noch auf das so erschlossene Frühere zu richten, ist eines ihrer Hauptmerkmale; in den *Doxographi Graeci* von Hermann Diels (1879) hatte es die mustergültige, für Jahrzehnte Richtung weisende Form erhalten. Es bedeutet im Gang von Reinhardts Forschen den entscheidenden Schritt, daß er dieser Frageweise nicht nur die Möglichkeit neuer Erkenntnisse abgewonnen, sondern daß er sich schließlich überhaupt von ihrem Bann gelöst und die zu ihr konträre Fragestellung hinzugewonnen hat. Die Unterschiede, die sich zwischen den frühen Allegorie-Arbeiten und dem Personifikation-Aufsatz, zwischen den Heraklit-Kapiteln des *Parmenides* und den Aufsätzen von 1942 abzeichneten, weisen auf eine Verlagerung der Akzente hin, die sich in Reinhardts ganzer Arbeit vollzieht. In seiner späteren Zeit stellt er erhaltene große Werke der Literatur in den Mittelpunkt, Werke der Dichtung, aber auch der Geschichtsschreibung und der Philosophie; die allmähliche Wandlung betrifft weniger den Gegenstand als die Methode. Nach den ›Quellen‹ wird dabei mit nicht geringerer Energie gefragt als zuvor, aber nicht mehr als Selbstzweck, sondern um der Deutung der großen Werke willen. Nach Reinhardts früheren Forschungen stand von vornherein fest, daß man in diesen Werken nicht nach Zitaten, nach wörtlich erhaltenen Vorstufen suchen durfte, sondern mit einer viel tiefer reichenden Umgestaltung und Aneignung zu rechnen hatte. Es ging darum, »wie sich Gehalte wandeln unter dem Gesetz des Stiles und der Stufe« (Vorwort zu *Von Werken und Formen*, S. 9). Die frühere Fragestellung ließ sich freilich nicht schematisch umkehren. Die bis zur Verzerrung gehende Willkür und Einseitigkeit, mit der etwa Strabon Gedanken von Poseidonios, Klemens Sätze Heraklits weitergibt, ist immer noch leichter zu durchschauen als die von Grund aus umprägende Gewalt, mit der Homer Situationen alter Erzählungen auf eine neue geistige Stufe führt oder mit der Platon auf Gedanken und literarische Formen des fünften Jahrhunderts zurückgreift. So führt die Umkehr dazu, die Methode zu verfeinern und die Weiterwirkung geistiger Schöpfungen noch sicherer zu bestimmen. Daß nicht mehr die Rekonstruktion von Verlorenem, sondern

die Aneignung und Deutung der großen überlieferten Literatur das Ziel ist, fügt sich wiederum zu zeitgenössischen Tendenzen der Philologie, so wie das für die frühere Betrachtungsweise galt. Aber Reinhardt hat nicht nur beide Male die Forschung auf eine von wenigen erreichte Höhe emporgeführt. Es ist das wohl nur ihm Eigene, daß er beides vereinigt hat und mit einer inneren Notwendigkeit allmählich zu dieser Umkehr geführt worden ist. An seinem Lebenswerk kann deutlich werden, wie die ›Quellenforschung‹ über sich selbst hinausdrängt und, ohne daß ihre sachlichen und methodischen Ergebnisse preisgegeben werden, zur Interpretation der großen literarischen Werke gelangt.

Der erste Versuch auf dem neuen Gebiet, *Platons Mythen,* hielt sich noch wie die vorausgehenden Arbeiten im Bereich der Philosophie. An eindringlichen Beispielen wurde dargelegt, in welchem Maße hier überkommene Formen und Gedanken in einen neuen Geist umgeformt sind, aber dies verband sich noch nicht recht mit der Ausdeutung der Mythen und ihres allmählichen Wandels. Erst als im *Sophokles* die Frage nach der Umgestaltung traditionellen Gutes in den Hintergrund rückte und die Betrachtung ganz den Kunstwerken selbst und ihrem inneren Ablauf galt, wurden die angemessenen Kategorien für die Interpretation und ebenso die angemessene Darstellungsweise gewonnen. Von da aus war der Weg für Arbeiten frei, in denen sich das Interpretieren des Kunstwerkes und das Vergleichen mit der Tradition gegenseitig durchdrangen und ergänzten. Die Homer-Aufsätze, die mit neuen Kriterien der »Frage nach den Ursprüngen« von Ilias und Odyssee beizukommen suchten, deuten freilich manches mehr an als daß sie es ausführen; sie weisen bereits auf ein Homer-Buch voraus. Überhaupt drängt die neue Fragestellung schließlich zur Form des Buches; der *Aischylos* ist wohl das überzeugendste Beispiel für das jetzt Gemeinte. Wenn es vorhin schien, als unterschieden sich die Phasen von Reinhardts Schaffen nur äußerlich, nur nach dem Umfang der Werke voneinander, so zeigt sich nun, wie sehr ihre Abfolge an die innere Entwicklung seiner Arbeit gebunden ist.

Mit diesem Wandel der Betrachtungsweise scheint es in Widerspruch zu stehen, daß Reinhardt in der späten Zeit auch die Themen seiner ersten Bücher wieder aufgenommen hat; mit der »Pflichtarbeit« des *Poseidonios* von 1954 scheint er sich einer von außen herangetragenen Forderung zuliebe auf ein Unternehmen eingelassen zu haben, von dessen Thematik und dessen Problemen ihn sein Weg längst fortgeführt hatte. Aber die Heraklit-Aufsätze von 1942 zeigen, daß er auch ohne äußere Veranlassung zu Früherem zurückgekehrt ist. Hat er sich von der ›Quellenforschung‹ doch nicht

ganz losmachen können? Doch die Umakzentuierung, die Verlagerung der Gewichte, die sonst für seine spätere Forschung kennzeichnend ist, wirkt sich auch in diesen Arbeiten aus. Sie nehmen zwar die früheren Themen auf, sind aber in solcher Form erst jetzt möglich. Die spätantiken Autoren, durch die sich die Gedanken und Formulierungen der großen griechischen Philosophen erhalten haben, kommen in ihrer Eigenart weit stärker zur Geltung als früher. Das bessere Verständnis eines Klemens oder Hippolytos führt dann seinerseits wiederum zu einem besseren Verständnis Heraklits; die Verfeinerung der Methode, die sich bei der Umkehr der Blickrichtung ergeben hatte, kommt damit auch den Gebieten zugute, auf denen die Methode ursprünglich entwickelt worden war. Von da aus mußte es ein großer Anreiz sein, unter dem neu gewonnenen Aspekt auch den Philosophen zu betrachten, dessen Individualität und dessen Stellung in der Geistesgeschichte erst Reinhardt wirklich entdeckt hatte – über Poseidonios noch einmal zu arbeiten, war keine unwillkommene Aufgabe. In zweiter Linie reizte die Möglichkeit, die eigene Poseidonios-Auffassung in einer neuen, ein Höchstmaß an Gelehrsamkeit, an strenger Wissenschaft auf die allerpersönlichste Weise handhabenden Form vorzulegen und gegen Einwände und Mißverständnisse zu sichern.

Im vorliegenden Band bestimmt die neue Fragestellung am stärksten den Herodot-Aufsatz. Neben die ›historische‹ Frage nach der Tatsächlichkeit des bei Herodot berichteten Geschehens und neben die ›philologische‹ Frage nach der literarischen Form tritt die Frage, wie sich ›Situationen‹ persischer Novellen in griechischem, herodoteischem Geiste ausnehmen. Mit welcher Kraft Reinhardt bestehende, scheinbar unausweichliche Fragestellungen überwindet, auch dafür können diese Seiten als Beispiel dienen. Gleich seinem Poseidonios war er, bis in den Stil seiner Arbeiten hinein, ein »Meister der Frage«. – Statt eines Autors kann bei dieser Betrachtungsweise auch eine Geschichte in den Mittelpunkt rücken, so daß es darum geht, welche Gestalt sie – nach verlorenen Frühstufen – bei einzelnen Autoren annimmt, unter welchen Bedingungen sie ›klassisch‹ wird, was in moderner Zeit an ihr preisgegeben, was hervorgekehrt wird. So wird die Gyges-Geschichte einmal um Herodots willen betrachtet (S. 139 ff.), ein anderes Mal um ihrer selbst willen (S. 175 ff.).

Das Geschichtswerk des Thukydides, das von der konsequenten, rigorosen Anwendung des Machtgedankens bestimmt zu sein scheint, verdankt seine streng wissenschaftliche ›Objektivität‹, seine Kraft und auch seine Tragik nicht zuletzt dem, was in solcher Machtrechnung *nicht* aufgeht und was unausgesprochen in das Werk hineinwirkt. In dem vielschichtigen Essay, der vom Gegenbild Machiavelli

her diese geheimen, unterirdisch wirkenden Kräfte aufdeckt, wird Unausgesprochenes einer anderen Art, ›Aktuelles‹, spürbar, stärker noch als in dem 1939 geschriebenen Herodot-Aufsatz. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Macht und Moral, nach dem ›Menschlichen‹ und seinem Schicksal im Ringen der Mächtigen, die Frage auch nach der Verantwortung der Führenden – all das wird gewiß nur innerhalb der Interpretation der Texte berührt. Aber daß erkannt wird, mit welchem Ernst, mit welcher mühsam unterdrückten Leidenschaft Thukydides sich mit diesen Fragen auseinandersetzt, rührt nicht nur von einer wissenschaftlichen Problematik her. Vorgetragen wurde *Thukydides und Machiavelli* Anfang Februar 1943, in der Zeit der Katastrophe von Stalingrad.

Grundgedanken des Aufsatzes sind bereits in *Platons Mythen* umrissen (vgl. S. 223[2]). Von Reinhardts Schriften ist wohl keine in der Fachwelt so angefochten worden wie diese. Auch die vorausgehenden Werke hatten sich teils gegen Gleichgültigkeit, teils gegen überaus heftigen Widerstand ihren Weg bahnen müssen; aber die Auseinandersetzungen gingen kaum je so ins Grundsätzliche wie bei *Platons Mythen*. Wenn man schon den *Poseidonios*, wegen seiner Frage nach der ›inneren Form‹, mit den Gestalt-Büchern des George-Kreises verglichen hatte, so schien Reinhardt nun dem Ton und der Haltung repräsentativer Werke dieses Kreises völlig verfallen zu sein und die wissenschaftliche Strenge zugunsten von etwas halb Dichterischem aufzugeben. Solche Kritik ging am Kern vorbei; ordnet man die Schrift in Reinhardts Werk ein – wie es in diesem Band auch äußerlich geschieht –, so wird die Besonderheit ihrer Form begreiflich. Als Reinhardt hier zum ersten Mal, statt verlorene Werke zu rekonstruieren, große Literatur interpretierte, rang er noch mit dem für einen Philologen fast verzweifelten Problem, eine angemessene Form für solche Interpretation zu finden. Mit Entschiedenheit hat er später die Philologie vor einer Überschreitung ihrer Grenzen gewarnt; sie habe es »mit Erscheinungen zu tun, die sie transzendieren«. Aber der »Sprung ins Andere« ist in *Platons Mythen* noch nicht gemieden; virtuos wird ein platonisch geheimnisvoller, ironisch verspielter, auch ein hymnischer Ton gehandhabt. Reinhardt hat Derartiges nicht wiederholt; am Ton und auch an Ergebnissen des Buches hat er oft grimmige Kritik geübt. Aber allen Bedenken zum Trotz hat er es öfters wieder vorgenommen und überarbeitet. 1938 war er fast zur Neuherausgabe entschlossen (s. S. 219[1]); im Vorwort des Essay-Bandes von 1948 wies er auf das methodisch Neue daran hin und stellte die Schrift in eine Reihe mit den übrigen Aufsätzen. Wie sie an einem entscheidenden Punkt seines wissenschaftlichen Werdeganges steht, so hat sie auch der Platonforschung

wichtige, noch immer wirksame Anregungen gegeben. Für die Chronologie der Dialoge werden neue Gesichtspunkte gewonnen, Frühwerk und Spätwerk auch im ganzen gegeneinander abgehoben. Aber wie im *Sophokles* (und früher im *Parmenides*) gilt der Chronologie nicht das eigentliche Interesse; stets ist ihr die Deutung und Interpretation der Werke selbst übergeordnet. Die Übersetzungen und Paraphrasen der platonischen Mythen lassen bereits den eigenen Ton Reinhardtscher Übertragungskunst erkennen; auch sie weisen auf die Meisterschaft des *Sophokles* voraus.

Daß *Platons Mythen* einmal Vorträge gewesen sind (s. S. 219[1]), ist dem Essay kaum mehr anzumerken. *Nietzsche und die Geschichte* dagegen ist ein unverändertes Vortragsmanuskript, das Reinhardt deshalb bis ins einzelne ausgearbeitet hat, weil eine französische Übersetzung angefertigt werden mußte. (Man wünschte, daß er den S. 35[30] erwähnten Vortrag über »Allegorie und Mythendeutung in der Spätantike« ebenfalls auf französisch hätte halten müssen!) Vielleicht können die Seiten etwas ahnen lassen von der überlegenen Anmut eines Reinhardtschen Vortrages, mit dem Umkreisen des Eigentlichen, mit all den Umwegen, dem Fragen, Abbrechen, Verstummen. Der ganze Zauber freilich (und mit ihm auch die Improvisationen und Überraschungen) war so an die Person, ihre Gesten und ihr Gebaren gebunden, daß das geschriebene Wort nur einen schwachen Abglanz vermitteln kann. Von dem Nietzsche-Buch, zu dessen Vorarbeiten der Vortrag gehört, ist schließlich nur die *Klage der Ariadne* vollendet worden, als Schlüssel einer Deutung von Nietzsches Spätphilosophie. Daß das Übrige nicht abgeschlossen wurde, mag zum Teil innere Gründe haben; aber ein solches Buch wäre nach 1933 zudem in unmögliche Bezüge geraten.

Weitaus wichtiger als Nietzsches Philosophie war für Reinhardt von Jugend auf die Stellung Nietzsches innerhalb der Wissenschaft vom Altertum. Die Problematik der »klassischen Philologie«, die Diskrepanz zwischen ihren Möglichkeiten und ihrem hohen Anspruch, die Nietzsche in seiner frühen Zeit durchlitten und vergeblich zu bewältigen versucht hatte, ist kaum je so unverhüllt ausgesprochen worden wie in Reinhardts Vortrag von 1941 (S. 334 ff.). Daß hier nicht ein Außenstehender spricht, sondern ein Gelehrter, der sich gegenüber seiner Wissenschaft die äußerste Freiheit bewahrt und der doch für ihren Gang Entscheidendes geleistet hat, gibt diesen Gedanken ihre eigentümliche Kraft. Der Vortrag weitet sich zu einer Geschichte der klassischen Studien in Deutschland seit Winckelmann; bei aller Entschiedenheit berührt er die ernstesten, heikelsten Fragen doch zugleich in einer ganz freien, undoktrinären Weise, unter Verzicht auf jedwede Formeln und Schlagworte (nichts ist dafür be-

zeichnender als das Abbrechen am Schluß). – *Die klassische Philologie und das Klassische:* wie hier sind auch in anderen von Reinhardt geprägten Titeln zwei Größen miteinander verbunden, die gleichsam schicksalhaft zusammengehören und sich bedingen, die aber zugleich voneinander fortzustreben, ja sich auszuschließen scheinen, wie: *Orphiker und Physiker, Regisseur und Theologe,* oder auch, mit anderer Spannung, *Kosmos und Sympathie, Von Werken und Formen, Tradition und Geist,* und manches andere. Derartige Gegenüberstellungen sind nichts Äußerliches, geistreich Verspieltes, so wenig wie die Antithese in Reinhardts Diktion blosses Stilmittel ist. Daß er Widersprüche und Kontraste in allen Bereichen wahrzunehmen und zu durchschauen vermochte, hat einige seiner großen Erkenntnisse möglich gemacht; es hat ihm zum Beispiel das Verständnis der Antinomien Heraklitischer Sätze erschlossen, weiter das gegenstrebige Verhältnis von Sein und Schein im Parmenideischen Lehrgedicht ebenso wie im *König Ödipus* des Sophokles; die Einsicht schließlich in die ungeheure Antithetik der äschyleischen Tragödie kommt aus der gleichen Wurzel.

In dem Vortrag wird aber auch bereits deutlich, daß bei diesen zentralen Fragen nicht Nietzsche allein Reinhardts Denken magisch anzog, sondern daß Nietzsches Gegenpol, Wilamowitz, in seinem Dasein die eigentlich bestimmende Größe gewesen ist. Wilamowitz hat ihn endgültig für die Philologie gewonnen; von ihm kam er fortan nicht mehr los. Aber gerade weil die Gewalt und der Zauber der Persönlichkeit so übermächtig war, kam es auch zu heftigem, leidenschaftlichem Aufbegehren; in den Werken wird auf Wilamowitz fast durchweg polemisch Bezug genommen. Doch so wie dieser sich nicht davon abbringen ließ, Reinhardts Werke zu bewundern und zu rühmen, ebenso ist bei Reinhardt die Dankbarkeit und das Gefühl der Zugehörigkeit wach geblieben; die Nähe zu Wilamowitz ist im letzten Jahrzehnt seines Lebens womöglich noch größer geworden. Als Reinhardt im Winter 1947/48 nebeneinander am *Aischylos* und an seiner Autobiographie *(Akademisches aus zwei Epochen)* arbeitete, wurde ihm Wilamowitz gegenwärtig einmal als der große, ständig aufs neue in Bann schlagende Aischylos-Interpret, zum anderen als der faszinierende Lehrer der Jugend. Im Vorwort des *Aischylos* heißt es: »Vielleicht wird man sich wundern, daß ich mich so oft mit Wilamowitz auseinandersetze. Aber damit teile ich als Philologe nur das Schicksal meiner Generation. Was alles von uns lebt nicht in der Selbstbehauptung gegen ihn, wo dieser Selbstbehauptung doch die so viel größere Fülle dessen, was man ihm verdankt, zugrundeliegt! Unser Gedankenmangel ist so groß, daß wir nicht von ihm absehen können.« Und die Autobiographie läßt

ahnen, in welcher Tiefe Reinhardts ganzes Leben von Wilamowitz geprägt war. Auch die rückblickenden Teile des *Poseidonios* von 1954 zeigen, wie sehr er bis zuletzt sein wissenschaftliches Werk auf Wilamowitz bezog. Kritische Stimmen gegen seine früheren Poseidonios-Arbeiten kommen mit einem Nachdruck und einer Ausführlichkeit zu Worte, für die es schwerlich Analogien gibt; aber sie scheinen wieder und wieder aufgewogen zu werden durch die Zustimmung und den Beifall von Wilamowitz. Wilamowitz steht am Anfang wie am Ende seiner wissenschaftlichen Arbeit. Die *vita* seiner (Wilamowitz und Diels gewidmeten) Dissertation schloß: »Wilamowitzio quantum debeam gratiarum, verbis eloqui non possum«; und die letzte seiner Arbeiten, deren Erscheinen er noch erlebt hat, ist eine Wilamowitz-Biographie (S. 361 ff.). Darin aber nehmen die vernichtenden Angriffe, die ätzenden Kritiken der Gegner von Wilamowitz einen erstaunlich breiten Raum ein. Macht Reinhardt sich diese Urteile zu eigen, will er sich schließlich doch distanzieren? Man braucht nur die Autobiographie daneben zu halten, um vor diesem Irrtum sicher zu sein. Die Schatten sollen in dem Bild nicht fehlen, das nicht einer überwundenen Größe der Vergangenheit gilt, sondern einer Persönlichkeit, die bis heute den Gang der Forschung aufs stärkste beeinflußt. Aber in Erscheinung treten darf solch Negatives nur, weil sich im tiefsten die Verehrung und Bewunderung für Wilamowitz von selbst versteht.

In den Kreis der Wilamowitz-Biographie gehören die Gedenkreden auf die beiden Humanisten Ludwig Curtius und Gilbert Murray, gesprochen vor dem Kreis der Pour-le-mérite-Träger, in den Reinhardt 1952 aufgenommen wurde. Daß sich auch die Besprechung der Aufsätze von W. F. Otto – der seinen Freund Reinhardt nur um wenige Monate überlebt hat – zu einer Würdigung des Lebenswerkes ausweitet, wurde schon erwähnt. In diesen Porträts ist viel Persönliches mit im Spiele; sie stehen der Autobiographie nicht fern. Aber mit welcher Bescheidenheit und Zurückhaltung erscheint auch in ihr alles Persönliche! Die akademische Laufbahn wird nur berührt, so weit es um der Freundeskreise willen nötig ist, die Reinhardt dabei verließ oder gewann; auch wenn der Mittelteil der Autobiographie ausgearbeitet worden und es nicht bei der großen zweiteiligen Gegenüberstellung geblieben wäre, hätte sich an dieser Kürze kaum etwas geändert. Die Zäsuren dieses Weges von Universität zu Universität sind freilich andere als die Zäsuren seines wissenschaftlichen Werkes: über Marburg (1916) und Hamburg (1919) kehrte Reinhardt 1923 nach Frankfurt, an die Stätte seiner Jugend, zurück und lehrte dort bis zur Emeritierung im Jahre 1951, mit der Unterbrechung durch die schweren, aber unendlich reichen Jahre in

Leipzig (1942–46). Seine Forschung ist von diesem äußeren Lebensgang nicht berührt, sie folgte ihrem eigenen Gesetz. Aber wie in den *Erinnerungen* von Wilamowitz ist von den wissenschaftlichen Leistungen auch bei Reinhardt nicht die Rede. Statt des Persönlichen, Privaten tritt das Allgemeine heraus. Die Welt der klassischen Studien an der Universität nach der Jahrhundertwende und die geistige Welt der ganzen Universität nach 1933 wird in symbolische Situationen gebannt, ihre Atmosphäre mit fast unheimlicher Eindringlichkeit heraufbeschworen. Wie bei Jacob Grimm, nach dem erzwungenen Weggang der ›Sieben‹ aus Göttingen (s. S. 392), spricht sich »in der Sprache einer wunderbar gedämpften innersten Erregung« eine umfassende, über die eigene Wissenschaft weit hinausreichende Sorge aus; es geht um das Schicksal der deutschen Universität, um ihre Kraft, der großen Tradition treu zu bleiben. Ohne Beschönigung wird das vorgebracht, mit tiefer Resignation, fast mit Verzweiflung. Aber daß über die vergangenen Jahrzehnte hinweg die deutsche Universität nicht von innen her zerstört, daß die Verbindung mit ihrer großen Vergangenheit nicht unwiederbringlich vernichtet worden ist, daran hat das Leben und Lehren von Männern wie Karl Reinhardt, der Geist, von dem beides erfüllt war, keinen geringen Anteil.

*

Ein Wort noch zu der Form, in der die Schriften hier vorgelegt werden. Über die bisher unveröffentlichten Arbeiten – *Personifikation und Allegorie* und *Nietzsche und die Geschichte* – ist auf den vorausgehenden Seiten gesprochen worden. Im übrigen konnten mehrfach Reinhardts Handexemplare zugrunde gelegt werden; die Änderungen haben sich freilich, mit Ausnahme von *Platons Mythen*, auf Einzelheiten beschränkt. Arbeiten, die im Essay-Band von 1948 zum zweiten Mal abgedruckt sind, werden in der dortigen Fassung vorgelegt, nicht in der der Erstveröffentlichung.

Die Zitate sind nach Möglichkeit überprüft (Klemens von Alexandria wird in der Regel nur nach Band und Seite der Ausgabe von O. Stählin, 1905/09, zitiert; Verweise auf die *Vorsokratiker* von Diels-Kranz beziehen sich auf deren neue Zählung; bei dem Hekataios-Aufsatz ist die frühere, 1912 gültige Zählung in eckiger Klammer beibehalten worden). Bei den Arbeiten, die zuerst in wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen sind, ist die frühere Seitenzahl am Rand hinzugefügt.

*

Zur zweiten Auflage (1966)

Fünf Jahre nach ihrem Erscheinen war die erste Auflage des vorliegenden Bandes vergriffen. Die starke Resonanz, die diese Arbeiten fanden und die sich auch in zahlreichen Besprechungen ausdrückte, zeigte von neuem, welche Geltung die Bücher und die Aufsätze Karl Reinhardts besitzen und wie lebendig die Wirkung seiner Persönlichkeit geblieben ist.

Die Neuauflage unterscheidet sich von der vorausgehenden einmal durch die Beseitigung einiger Versehen, vor allem aber dadurch, daß die 1928 selbständig erschienene Schrift „Poseidonios über Ursprung und Entartung" hinzugekommen ist (sie ist an das Ende der Arbeiten gestellt worden, damit die frühere Seitenzählung des Bandes beibehalten werden konnte und das Zitieren nicht erschwert wird). Die Arbeit knüpft an die beiden großen Bücher von 1921 und 1926: „Poseidonios" und „Kosmos und Sympathie", und ebenso an die durch sie ausgelösten Diskussionen an; bei der Wiedergewinnung und Erklärung von Fragmenten aus dem Geschichtswerk des Poseidonios werden einige Züge herausgehoben, die das gesamte Denken und Sehen dieses Autors geprägt haben. Damit ist in der Sammlung der kleinen Schriften nun auch jener Philosoph vertreten, mit dem Reinhardts Name besonders eng verknüpft bleiben wird. Zugleich führt die Arbeit an die methodischen Fragen der Quellenkritik, der Rekonstruktion verlorener Schriften heran; diese Erörterungen, auch die damit verbundenen Abgrenzungen haben nichts von ihrem einstigen Reiz und ihrem Gewicht verloren.

Der Aufsatzband „Tradition und Geist" enthielt ein Bild aus Reinhardts letzter Lebenszeit, von dem Aufenthalt in Ascona im Herbst 1956. Auch dem vorliegenden Band konnte jetzt eine Aufnahme beigegeben werden; sie stammt aus dem Ende der zwanziger Jahre.

VERZEICHNIS DER FRÜHEREN ERSCHEINUNGSORTE

Personifikation und Allegorie: bisher unveröffentlicht. Abgeschlossen etwa 1937.
Heraklits Lehre vom Feuer: Hermes 77, 1942, S. 1–27.
Heraclitea: Hermes 77, 1942, S. 225–48.
Κοπίδων ἀρχηγός: Hermes 63, 1928, S. 107–10.
Empedokles, Orphiker und Physiker: Classical Philology 45, 1950, S. 170–79.
Hekataios von Abdera und Demokrit: Hermes 47, 1912, S. 492–513.
Herodots Persergeschichten: Geistige Überlieferung, ein Jahrbuch, Berlin 1940, S. 138–84. – Von Werken und Formen, Godesberg 1948 (Verlag Helmut Küpper), S. 163–224.
Gyges und sein Ring: Europäische Revue, 15. Jahrgang, 1939, S. 384–91. – Von Werken und Formen, S. 225–36.
Thukydides und Machiavelli: Von Werken und Formen, S. 237–84.
Platons Mythen: Bonn 1927 (Verlag Friedrich Cohen, später übergegangen an den Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt), 159 Seiten.
Nietzsche und die Geschichte: bisher unveröffentlicht. Vortrag, gehalten in Paris am 5. Februar 1928.
Nietzsches Klage der Ariadne: Die Antike 11, 1935, S. 85–109. – Heft 8 der Reihe »Wissenschaft und Gegenwart«, Frankfurt 1936 (Verlag Vittorio Klostermann). – Von Werken und Formen, S. 458–87.
Die klassische Philologie und das Klassische: Geistige Überlieferung, das zweite Jahrbuch, Berlin 1942, S. 35–65. – Von Werken und Formen, S. 419–57.
Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: Die Großen Deutschen, Deutsche Biographie in vier Bänden, Ergänzungsband (Propyläen-Verlag bei Ullstein Berlin), 1957, S. 415–21.
Gedenkworte für Ludwig Curtius: Reden und Gedenkworte des Ordens Pour le mérite für Wissenschaften und Künste, 1. Band, 1954/55, S. 23–29. – Wieder abgedruckt in: Ludwig Curtius, Torso (Verstreute und nachgelassene Schriften), Stuttgart 1957, S. 7–11.
Gedenkworte für Gilbert Murray: Reden und Gedenkworte des Ordens Pour le mérite für Wissenschaften und Künste, 2. Band, 1956/57, S. 127–32.
Walter F. Otto: Die Gegenwart, 11. Jahrgang, 1956, S. 216 (unter dem Titel »Die Götter Griechenlands«).
Akademisches aus zwei Epochen: Die Neue Rundschau, 66. Jahrgang, 1955, S. 37–58.
Poseidonios über Ursprung und Entartung: Heft 6 der Reihe ‚Orient und Antike' (herausgeg. v. G. Bergsträsser und O. Regenbogen), Heidelberg 1928 (Carl Winters Universitätsbuchhandlung).

Die Arbeiten „Platons Mythen" und „Nietzsches Klage der Ariadne" werden mit Genehmigung des Verlages Vittorio Klostermann (Frankfurt) abgedruckt, die Wilamowitz-Biographie mit Genehmigung des Propyläen-Verlages bei Ullstein (Berlin), die Poseidonios-Untersuchung mit Genehmigung des Universitätsverlages Carl Winter (Heidelberg).

WORT- UND SACHREGISTER

Abstracta als »Sondergötter« 10ff. 12[8]
Ägyptisches bei Herodot 157
Äsop 39
Ainos 37ff.
Aischylos 352f.
  Edonen 432
  Prometheus 21. 29ff.
  Xantriai 9
Alexander Aphrodisias 84ff. 93
Alkaios 36f.
Alkibiades 195. 203. 222
Alkman 28
Allegorie 33–40
Allegorik (Spätantike) 279
Antiphon der Sophist 221f. 223
Antisthenes (Idealstaat) 125
Apollodor von Athen, Schiffskatalog 425ff. περὶ θεῶν 427ff.
Archilochos 36f.
Aristophanes 199
Aristoteles 294f.
  Politik 186
Ate 37f.
Atreus-Mahl 147
Augusteer (Zeitbegriff) 136

Bachofen 304
Boeckh 337ff. 349
Brunhildlied 175. 179
Buecheler 381

Comte 298
Corpus Inscriptionum Graecarum 337. 342
Curtius, Ernst 344. 346
Curtius, Ludwig 369–72

Daemon, daemonisch 247
Dareios 153. 158ff.
  Behistun-Inschrift 155. 157. 161ff.
Deifikation 9ff.
Demeter 13ff.
Demetrios von Skepsis 426. 455
Demokrit 119ff. 221f.
Dike 29. 39
Dilthey 338
Diodor 114ff.
Dionysos Zagreus 325
Droysen 342

Ekstase 430ff.
Empedokles 101–13. 238. 247. 273
Enthusiasmus 435f.
Epikur (und Hekataios) 119ff.
Epikurerlebnis Nietzsches 306
Eratosthenes 452f.
Erinyen 269

Er-Mythos 48
Buch Esther 157. 161f.
Euripides 9. 196. 207. 221. 223. 352. 432
Exkurse (in Geschichtswerken) 421ff.

Gautier, Th. 181f.
Ge (Gaia) 30
Geloîon 230ff.
Geschichtsschreibung des Hellenismus 209. 212
Gide 182f.
»Gleichnis« (εἰκών) 274
Gnosis 48ff.
Goethe, Tasso, 354ff. 357ff.
Grillparzer 181[4]
Grimm, Jacob 7ff. 391f.
Großes Jahr 81f.
Gründungsgeschichten 421ff.
Gyges 139ff. 149. 175–83

Harnack 339. 342
Hebbel 140. 180f.
Hekataios von Milet 151
Hekataios von Abdera (oder Teos) 114ff. 406. 412ff. 442
Heraklessage (symbolische Deutung) 49f.
Heraklit 41–100. 136
  »Flußlehre« 60ff.
  von Christen ohne Namen zitiert 68ff. 74
Herodot 133–74. 191. 194. 198f.
Hesiod 23ff. 28
[Hippokrates], π. τροφῆς 87f.
Hippolytos 63ff.
Hölderlin 101ff. 379
Hofmannsthal 183
Homer, Götterwelt 13ff.
  Demeterhymnus 13ff.
  Homerforschung 139
  Vorbild für Thukydides 210
Humboldt 337

Igeler Säule 49
Intensivierende Doppelausdrücke 46f.
Ironie 225. 231f.

Jaeger, W. 199[8]. 334. 348ff.
Jahreszeiten (der Natur, der Welt) 75ff.

Katharsis 261ff.
Klemens v. Alexandria 43ff. 95ff.
Konon 253
Kosmologie (zur Zeit des Thukydides) 190
Kratylos 60[24]
Kroisos 149. 151

Kronos 22f.
Ktesias 144. 146. 148. 155f.
Kureten 425 ff.
Kyklisches Denken 136 f.

Lafontaine 180[3]
Leukippos 132
Leochares 33
Litai 37ff.
Livius 174
Lucrez 123ff.
Lysipp 33
Lyssa 9

Machiavelli 184–88. 217f.
Mantik 409 f. 435
Medizinwissenschaft (zur Zeit Platons) 242
Melierdialog 195ff. 215ff.
Metis 23. 29
Mithras-Gnosis 48 ff.
Mommsen 343. 363
Moses 404 ff. 414. 417
Murray, G. 373–76
Musenanruf 105
»Mythos« 233

Naassenerpredigt 460
Nibelungensage 175f.
Niebuhr 339 f.
Nietzsche 188. 265. 296–333. 338. 344ff. 362. 380 f. 385
Nikias 211f.
Nikolaos von Damaskos 142
Nomos 412 f.
Novelle 138 ff.
Nus 429. 435

Olympiodor 84
Onatas 16 f.
Opsis (in hellenistischer Geschichtsschreibung) 209
Orakel 413 f.
Orphik 238. 259. 261
Otto, W. F. 377–79

Paideia 199. 349 ff.
Parmenides 268. 277
bei Empedokles 109 f.
Pausanias 16 ff.
Peredeosage 176[1]. 179 f.
Personifikation 7–33. 244
Phigalia 15ff.
Philon 408 f.
Phobos 22
Pindar 25f. 29. 32
Platon 33[26]. 124 ff. 219–95. 330
Plotin 291[10]
Polare Ausdrücke 191
Polybios 98 f. 137. 414[24]. 421. 423
Polygnot 34[29]
Pompeius 418. 423 ff.
Poseidon 14 f.
Poseidonios 89[26]. 130 ff. 202. 402—60
Aetiologe 436. 448
Vergleichende Methode 439 ff.
Stil 428 f.
Theologie 429 f.
Gottesbegriff 406 f. 459 f.
Telosformel 435 f.
Geophysik 447
Vulkanismus 446 f. 452 f.
περὶ μαντικῆς 438 f.
Geschichte des Pompeius 423 ff.
Über Platon und Pythagoreer 437
Über orientalische Kulte 432 f.
Über Spanien 455
Posis 14[4]
Potnia Theron 17
Priamel 73
Prodikos 9. 248
Proportionen 72ff.
Prosopopöie 8 f.
Protagoras 222f.
Pythagoras (bei Heraklit) 98 ff.
Pythagoreer 238

Ranke 193
»Rationalisierung« 143. 151f.
Re-daemonisierung 13f.
Renaissancegedanke 349
Rohde, Erwin 306. 345. 362. 364. 377. 381
Romuluslegende 144

Sachs, Hans 180[3]
Sallust 202f.
Schelling 341
Schiller, Demetrius 356 f.
Götter Griechenlands 337f.
Schleiermacher 340
Seelenwanderungslehre 259
Seneca 131f.
‚Situation' 139(ff.) 178f.
Sokrates 224f. 265
Sophistik 39 f. 188. 196. 220 f.
Sophokles 217[21]. 352ff.
König Ödipus 146. 149. 356ff.
Spätantike 19 f. 35. 39 f. 279. 459 f.
Sprachbildung 121ff.
Stichomythie 354 f.
Symbol 35

Tacitus 174
Thelpusa 14 f.
Themis 24. 26 ff.
Themistios 67f.
Theophrast 88 ff.
Thukydides 133–37. 173f. 184–218. 223
Archäologie 189. 192[6]. 226
‚Entwicklung' (Thukyd. Frage) 217[22]
Reden 173f.
Sizil. Expedition 208 ff.
Timagenes 419 f. 421[37]
Timaios von Tauromenion 98 ff.
Träume 16[7]. 149. 171f.
Trogus, Pompeius 142. 144. 154. 155. 419 ff. 445 ff.
Tyche 207

Usener 8ff. 19. 348. 377. 380 f.

Varro 444

Warner in oriental. Literatur 169
Welcker, F. G. 10[2]
Wilamowitz 346 ff. 361–68. 373ff. 378. 381ff.
Winckelmann 337
Wölfflin 334

Xanthos 142
Xenophanes 84. 93. 226[3]
Xerxes 153. 164 ff.

Zeitalter-Begriff 136
Zeus Agamemnon 20
Zeus Keraunos 19. 21

Griechische Wörter

ἀθύρματα 72ff. (bes. 74)
ἀνάληψις 48[9]
ἀναπαύεσθαι 44f.
ἀνάστασις 48[9]
ἄνω κάτω 58f. 60ff. 88
ἀποκατάστασις 48[9]
ἀπολείπειν 91
ἅπτεσθαι 85
γενεά 78ff.
διαχεῖσθαι 58
δόκιμος 46
εἶναι 51f.
ἐνιαυτός – ἐν ἑαυτῷ 77f.
ἐοικέναι 102f.
ἐπέρχεσθαι 66f.
θέμις, θέμιστες 27
καὶ μέντοι καί 45ff.
καταλαμβάνειν 66f.
κόπις, κοπίζειν 98ff.
μᾶλλον δέ 44
μέτρα 56
περιέχον 405ff.
πόσις 14[4]
πρηστήρ 57f.
πρόσθεν 57. 94[37]
πρόσταγμα 412. 413[10]. 414f.
προστιθέναι 424f.
πῦρ φρόνιμον (φρονοῦν) 68ff.
τροπή 93
φησίν »er meint« 64f.
χρεία 124

STELLENREGISTER

Aelian, hist. an. 12,21: 144[4]
Aeschylus, Agam. 182f.: 21
Eumen. 960: 269
Fr. 173 N.: 352f.
Alcaeus Fr. 30 Diehl: 36 f.
Anakreon, Fr. 70 Diehl: 436[58]
Anaxagoras, Fr. 12: 52
Fr. A 102: 120
Appian, Libyke 1 und 132 ff.: 422
Archilochos Fr. 56 Diehl: 36 f.
Athenaeus 6, 274 A: 416 f.
14, 635 C: 436[58]

Censorinus, de die nat. 17: 79
Chilon (Diehl II 191): 73
Cicero, de divin. I 36, 80: 435
I 40, 88: 413 f. 417
I 53, 121: 415[26]
I 58, 132: 415[27]
II 58, 119: 435
II 72, 148: 415[27]

Demokrit, Fr. 30: 130
Fr. 154 [154a]: 131
Diodor 1, 94: 441 ff.
2, 48, 7 (= 19, 98): 450
2, 53, 5: 456
34: 420 f.
40, 3: 405. 412. 444
Dion von Prusa, or. 12: 415

Empedokles, Fr. 21. 23: 108 f.
Fr. 29: 107f.
Fr. 112,5: 102ff.
Fr. 134: 107f.
Fr. 146: 108 f.
Euripides, Fr. 415 N.: 80

Heraklit, Fr. 6: 83ff.
Fr. 12: 60[24]
Fr. 13: 68
Fr. 16: 71. 93
Fr. 19: 44
Fr. 20: 44 f.
Fr. 25: 73
Fr. 28: 45f.
Fr. 30: 48. 50 f.
Fr. 31: 48. 50 f. 67. 94 ff.
Fr. 32: 43. 70. 92
Fr. 33: 43
Fr. 49a: 60[24]
Fr. 52: 46 (mit Anm. 7). 55. 74
Fr. 53: 60[23]. 245
Fr. 63: 64[32]
Fr. 64: 68
Fr. 66: 41ff. 64 ff.
Fr. 67: 93
Fr. 70: 68. 72ff.
Fr. 79: 72. 75
Fr. 81: 98 ff.
Fr. 88: 87ff. 91[31]
Fr. 90: 67
Fr. 91: 60[24] ff. 90 f.
Fr. 92: 68
Fr. 94: 94
Fr. 99: 68 f. 74
Fr. 100: 75ff.
Fr. 101: 68 f.
Fr. 103: 77
Fr. 112: 70
Fr. 118: 70
Hermippos Fr. 4 Kock: 77
Herodot I 1ff.: 151ff.
I 8 ff.: 139 ff. 176 ff.
I 108 ff.: 143ff.
I 119: 147
I 127: 150
II 120: 152
III 35: 147
III 36: 146
III 64 ff.: 156 f.
III 68 f.: 161f.
III 74: 155
III 80 ff.: 161
III 119: 164
III 127f.: 160
III 129 ff.: 161
III 139 ff.: 161
III 152ff.: 158 ff.
IV 84: 165
IV 132f.: 168
V 25: 150
VI 137f.: 153
VII 8 ff.: 168 ff.
VII 27ff. 38ff.: 165ff.
VII 31: 167f.
VII 37: 168
VII 45: 166
VIII 88: 167
VIII 100 f.: 168
Hesiod, Erga 220 ff.: 38 f.
Theog. 94 ff.: 25
Fr. 171 Rzach: 82f.
[Hippocrates], de victu 5: 92
Hippolytos, Elenchos 9, 9: 63f.
Homer, Il. 9, 502: 37ff.
Il. 12, 437: 210
Od. 4, 242ff.: 160
Scholion Ven. BD (zu E 422): 427
Horaz, c. 1, 14: 36 f.
Josephus, bell. Iud. 4, 8, 4: 449[70]
Justinus (= Trogus) 36: 419 f. 445 ff.

Konon (bei Photios p. 134b 28 Bekker): 253

Lucrez I 782f.: 97[41]
V 324ff.: 129
V 416 ff.: 129 ff.
V 1105ff.: 130
V 1188 ff.: 130
V 1379 ff.: 131

Mark Aurel 8, 54: 407[7]
Melissos, Fr. 1. 2: 255f.

Orphicorum fragm. 213 Kern: 325
Ovid, Met. 2, 23ff.: 36[32]

Parmenides, Fr. 10 f.: 97
Philon, de aeternitate mundi 24: 129
quaest. in Genes. II 5: 78 f.
Pindar, Ol. 1, 1: 73
Ol. 14: 25f.
Platon (ohne »Platons Mythen«):
Gesetze III 676 ff.: 126 ff.
677d: 129
Sophistes 242d: 87
Staat I: 236
II 359: 139 f. 176 f.
VI 498 a: 85 f.
VIII: 200[9]
Timaios: 127f.
Plutarch, de def. or. 12 (S. 416a): 79[13]
quaest. Plat. 8, 4 (S. 1007d): 76
Consol. ad Apoll. 10 (S. 106e): 91[31]
Poseidonios, FGH II, T 11: 424
Fr. 36: 433[53]

Fr. 52: 455[78]
Fr. 59: 416 f.
Fr. 70: 403 ff.
446 ff. 454 ff.
Fr. 87: 455
Fr. 88: 447
Fr. 96: 455
Fr. 107: 436[58]
Fr. 109: 420 f.
Fr. 114: 454 f.
Seneca, ep. 58, 22: 60[24]
ep. 90: 131 f. 413[9]. 438. 457 ff.
Sextus, adv. log. 1, 16: 410
1, 126: 406 f.
adv. gramm. 303: 435[54]. 406 f.
Simonides Fr. 9 Diehl: 73[2]
Sophokles, Antigone 1ff.: 354
König Ödipus 729 ff.: 353
Strabon I 19 C: 415[27]
I 23 C f.: 414[24]
I 55—56 C: 452[74]
X 436 C ff.: 425 ff. 452[74]
XI 492 C: 424 f.
XVI 760 C: 403 ff. 446 ff.
452[74]
XVI 779 C: 454
XVII 809 C: 453[77]

Tacitus, hist. 5, 2—9: 407[8]. 445 ff.
Theognis 667f.: 37
Thukydides I 5: 189 f.
I 22: 137. 190 f. 193
I 33: 173
I 70: 198
I 73: 193
I 75: 195
I 121: 198
I 144: 203
II 13: 198
II 42: 200 f.
II 43, 1: 204
II 48 ff.: 212ff.
II 64: 199[8]. 217[21]
II 71–74: 216
III 45: 197
III 82–84: 202
IV 81: 193
V 11: 193
V 26, 5: 205
V 84 ff.: 195 ff.
VI 9 f.: 195
VI 15f.: 202f.
VI 89: 205
VII 29: 207f.
VII 47–49: 208 ff.
VII 71: 210f.
VII 77: 209
Buch VIII: 189

Xenophanes Fr. 18: 226[3]
Xenophon Anab. I 4, 17: 171